Reflexiones sobre el poder popular

Omar Acha - Daniel Campione - Aldo A. Casas
Guillermo M. Caviasca - Rubén Dri - Miguel Mazzeo
Hernán Ouviña - Mariano Pacheco - Federico Polleri
Esteban Rodríguez - Fernando Stratta
Estudiantes organizados en el FPDS

Colección
Realismo y Utopía

Editorial
El Colectivo

Buenos Aires, 2007

Reflexiones sobre el poder popular - 1º ed. Buenos Aires
Miguel Mazzeo, Omar Acha y otros
224 p., 20 x 14 cm.
ISBN:
Colección Realismo y Utopía

Corrección: Graciela Daleo
Diseño de tapa: Florencia Vespignani, Alejandra Andreone
Diagramación interior: Pablo Solana

Distribuye:
Distribuidora Cultural
www..distribuidoracultural.org
distribuidoracultural@gmail.com

Editorial El colectivo
www.editorialelcolectivo.org
editorialelcolectivo@gmail.com

Agradecemos a **León Ferrari** por autorizar la reproducción del collage que ilustra la tapa, realizado conjuntamente con **Florencia Vespignani** en agosto de 2002 en homenaje a los desaparecidos del campo de concentración El Vesubio, pcia. de Buenos Aires.

Copyleft

Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editorial, año)

No comercial: No se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: Sólo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

El autor, los integrantes de **Editorial El Colectivo** y los colaboradores destinan su trabajo y los potenciales ingresos generados por esta edición al fomento de nuevas publicaciones de la Editorial.

Presentación

Con este libro, la **Editorial El Colectivo** comienza la publicación de una colección cuya preparación y producción será asumida, de manera conjunta, por compañeros del Frente Popular Darío Santillán y de Cimientos.

Iniciamos, pues, una actividad común que tiene el objetivo preciso de editar libros y difundir ideas, y cobra también un sentido más general, porque asumimos este empeño como parte de una colaboración "desde abajo", orientada a la construcción de un espacio de convergencia entre luchadores de diversas experiencias y tradiciones. Un espacio desde el cual proyectarnos, conjunta y creativamente, con una perspectiva antiimperialista, anticapitalista y de emancipación social: una construcción colectiva capaz de impulsar otra política y otra forma de hacer política.

Lo que pretendemos es ofrecer una colección en la que cada libro publicado represente un aporte sobre determinado tema y, al mismo tiempo, pueda articularse con los que le sigan, como eslabones de una elaboración necesariamente colectiva, plural y abierta. Una colección que permita la expresión de autores que, asumiendo e integrando la experiencia viva de las luchas y de las construcciones populares,

en toda su riqueza y diversidad, las fecunden con aportes analíticos, teóricos y políticos. Una colección que sirva a una militancia consciente y comprometida en la lucha por la emancipación de quienes son oprimidos, explotados, desposeídos, por un capital cada vez más depredador y destructivo.

Una colección que no quiere "bajar línea", sino dar un soporte material e ideal que contribuya al desarrollo de una nueva cultura militante y de una genuina *práctica revolucionaria*, basada en la vieja y probada máxima de la Asociación Internacional de Trabajadores: "La emancipación de la clase trabajadora será obra de los trabajadores mismos". Una colección de y para ***compañeros***.

Introducción

Miguel Mazzeo*
y Fernando Stratta**

"El obrero tendrá algún día que conquistar
la supremacía política a fin de organizar el trabajo
siguiendo líneas nuevas: tendrá que derrotar
a la vieja política que apoya a las viejas instituciones"
Carlos Marx

"La actitud ante este algo no decidido, pero
decidible por el trabajo y la acción mediata,
se llama optimismo militante"
Ernst Bloch

Sobre lo popular

Lejos de toda idealización romántica hay que reconocer que lo popular es un campo heterogéneo y contradictorio. Está habitado por las predisposiciones que contribuyen con la reproducción del sistema de dominación como también por aquellas que lo cuestionan, por las "patologías mórbidas" y las "orientaciones sanas", al decir de Paul Ricoeur. En el medio se extiende una zona gris que, según las coyun-

---

* Docente de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Lanús (UNLa). Participó en diversas cátedras libres y fue coordinador de la Cátedra Universidad y Movimientos Sociales (UNLP, 2005) y la Cátedra Abierta América Latina (UNMdP, 2006). Escritor. Autor de diversos libros, entre otros, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios* y *El Sueño de una cosa (introducción al poder popular).* Es militante del Frente Popular Darío Santillán.

** Sociólogo egresado de la UBA. Ha publicado artículos en distintas revistas y escrito, en colaboración, *Las nuevas organizaciones populares: una metodología radical* y *El tizón encendido. Apuntes sobre las experiencias de construcción territorial* (inédito). Participó en el libro *Venezuela, ¿la revolución por otros medios?* Es militante del Frente Popular Darío Santillán.

turas históricas, es más o menos ancha, una faja cuyos confines pueden progresar hacia uno u otro espectro. Toda política que tenga como horizonte la transformación radical de la sociedad debe cabalgar esa contradicción y transitar una región barrosa, remisa a los purismos metodológicos y las rémoras dogmáticas.

Zona media, confines y espectros son aquí metáforas estrictas, remiten a una geografía de la conciencia. Estamos muy lejos de toda composición binaria, típica de los esquemas militares y de la izquierda más tosca. Hablamos de una contradicción dialéctica, constitutiva de lo popular y de la condición subalterna: la humanidad deshumanizada, la insubordinación subordinada, la definición indefinida.

De esta manera lo popular remite a un *locus* donde imperan múltiples paradojas, que suelen ser negadas, o padecidas como un abismo insondable, por una parte del activismo de izquierda que se aferra a la falsa seguridad de sus parámetros idealistas.

A su vez, existen diferencias al interior de las predisposiciones reproductivas y las cuestionadoras.

Podemos identificar entonces un modo populista y un modo popular de la intervención política popular. Para no confundir, denominaremos al segundo modo socialista. Pero aclaramos que, en sentido estricto, se trata de modalidades con proyección socialista, del socialismo como latencia y esperanza. No estamos hablando de definiciones ideológicas, programas políticos, planes, consignas, etc. De todas formas, suponemos que queda claro de qué hablamos cuando decimos campo popular, una cualidad extensible pero no por eso ilimitada.

Ambos modos parten de la identificación de dicotomías. Pero en el caso del populismo se instituye un conflicto falso o de segundo orden, o un conflicto cuya politicidad termina siendo velada, preservando la armonía de fondo y la reproducción del sistema. Por el contrario, en el caso del socialismo las dicotomías que valen son las sustantivas, aunque los polos puedan presentar delimitaciones un tanto indefinidas.

Los procesos sociales y políticos son dinámicos y pueden redefinir esas fronteras, pueden ampliarlas o achicarlas, pero siempre dentro de límites más estrictos. Esos límites son sociales y se fundan en la certeza de que la burguesía no tiene afinidades sustantivas con las clases subalternas. Precisamente uno de los rasgos definitorios del modo socialista de la política popular es la necesidad de articular lo político con lo social (subalterno), de pensar y hacer política con un fundamento social, de ahí la idea de enlazar y proyectar experiencias de socialismo práctico desarrolladas por las clases subalternas, de ahí el trabajo tendiente a develar la politicidad de los conflictos, incluyendo los cotidianos. Por cierto, se trata de una preocupación ajena al populismo, que concibe al pueblo como sujeto prepolítico y recurre al esencialismo o a las articulaciones meramente discursivas.

Las intervenciones políticas populistas buscan resolver las contradicciones sustantivas en función de los intereses estratégicos y de largo plazo de las clases dominantes. Despliegan un conjunto de maniobras digestivas, instauran mediaciones. No otro es el papel histórico de los árbitros de la paz social, aunque ocasionalmente alimenten algún conflicto o restituyan algún derecho popular conculcado. Por lo general la invocación a lo popular constituye una forma de celebrar alguna alienación y de ocultar la manipulación. Para el populismo, pueblo es la fórmula que conjura la lucha de clases.

La intervención populista instituye formas de pseudoparticipación o participación en áreas marginales, sin poder decisorio, y exige por lo tanto la mediación de caudillos o elites. El populismo es una aventura vertical, y por lo tanto sus formas no crean capital social. Para el populismo la significación universal "viene de afuera" (lo mismo que el "horizonte") y sirve para reforzar la hegemonía burguesa. El populismo es la atracción de las clases dominantes para la "profunda penetración" de las clases subalternas. Es evidente que populismo es un concepto menos ambiguo que popular.

El socialismo trabaja para resolver la contradicción en función de los intereses de las clases subalternas; pretende la reestructuración radical de las relaciones sociales, por lo tanto la participación popular directa es clave. Para el socialismo, pueblo es la fórmula que articula pluralidades subalternas; el hilván de luchas, construcciones y resistencias de los de abajo; el nombre de un sujeto revolucionario autoconstituido en la lucha de clases. La significación universal viene de una particularidad de base organizada y se erige en contrahegemónica. La construcción del horizonte es colectiva. El marco de la acción del pueblo no se concibe como patológico, el pueblo no es el sujeto destinado a corear las tragedias y las apoteosis. El socialismo es una aventura horizontal. Cuando se lo invoca desde alguna tarima se lo pervierte.

El camino del socialismo está jalonado por los despojos del populismo. En sus flancos yacen las imágenes de lo que lo popular hubiese llegado a ser en el caso de asumir la deriva populista. Pero esos despojos ponen en evidencia que el socialismo no es un camino recto y fácil, por el contrario está plagado de encrucijadas, de trayectos que se bifurcan. Todo el tiempo hay que elegir. Y tratar de ir más lejos de lo posible.

Populismo y socialismo son dos modos antagónicos de construcción de las demandas globales, de representación de la totalidad mítica. Básicamente son dos modos antagónicos de inscribir las demandas. Por ejemplo, el populismo es compatible con el clientelismo y el paternalismo, con una división de roles cuya función es evitar los contactos violentos entre las clases, una división entre los que mandan y obedecen, entre los que dan y los que reciben (repartir para el populismo es reproducir el orden social). El socialismo al que aspiramos es incompatible con estas prácticas, bajo cualquier circunstancia.

Además el populismo y el socialismo invisten objetos parciales diferentes. ¿Queda claro cuándo la izquierda incurre en el populismo? Las declamaciones clasistas del maximalismo mecánico no son antídoto suficiente para evitar caer en posiciones populistas.

Los significantes del populismo pueden ser hegemonizados por un discurso y una política de derecha, es decir por una política antipopular, porque en el fondo desean la preservación del orden burgués. Esto no pasa con los significantes socialistas: contrahegemónicos y antisistémicos, pretenden la descomposición del orden burgués. Por ejemplo, en la crisis de 2001 lo popular se expresó bajo la forma de un populismo antiinstitucional, pero también bajo formas antisistémicas.

El populismo también puede concebirse como el conjunto específico de estrategias de dominación desplegadas por la burguesía. En general todas estas estrategias les sirven a las clases dominantes para ocultar su rotundo particularismo. Por eso el populismo recurre a una máscara de universalidad que se autoconstruye. Esa máscara le permite desarrollar una inserción en el campo popular.

Un movimiento popular, si aspira a la condición de revolucionario y socialista, no puede clasificar a las "masas" por niveles de conciencia. Por el contrario, los sujetos dinamizadores que lo integran, los que han desarrollado mayor potencial multiplicador, los que impulsan las acciones que se transforman en varias acciones (los que en los términos tradicionales suelen denominarse dirigentes) deben aceptar esos niveles disímiles como ineludible punto de partida y trabajar en pos de la consolidación del piso más alto de conciencia posible. Se trata de incidir políticamente en el campo popular, no de trascenderlo. Una praxis popular debe articular el realismo de las condiciones con la audacia innovadora derivada de un espíritu utópico siempre desmesurado. En efecto, no se puede pensar una revolución sin un factor de desproporción.

Sobre el poder popular

El poder popular es el proceso a través del cual los lugares de vida (de trabajo, de estudio, de recreación, etc.) de las

clases subalternas se transmutan en célula constituyente de un poder social alternativo y liberador que les permite ganar posiciones y modificar la disposición del poder y las relaciones de fuerza y, claro está, avanzar en la consolidación de un campo contrahegemónico. Se trata de espacios de anticipación social y política, donde habita lo real posible (el poder popular consuma una transformación y a la vez posibilita la apertura a nuevas transformaciones), espacios cuyos modos se contraponen a los ejes principales de la política burguesa, tanto en sus versiones de derecha como en las "progresistas": la administración de lo dado y la gestión sin fondo utópico.

El poder popular es también asumir el potencial liberador de la propia fuerza. El poder popular es la potencia latente de las clases subalternas. El poder popular es praxis, por lo tanto, exige adhesiones práxicas.

El poder popular no se puede otorgar desde arriba, tampoco puede extraerse o conquistarse de las nubes. Ahora bien, la consolidación de posiciones permanentes de poder popular exige resolver la cuestión del poder estatal. Si el Estado constituye una porción del poder, si es parte de una totalidad compleja, la lucha de clases también se expresa al interior del Estado. Es necesario observar que el ejercicio del poder estatal por parte de las clases subalternas constituye un momento instrumental en el proyecto por crear un nuevo bloque hegemónico. Por supuesto, esto nada tiene que ver con una política de arribismo de ciertos dirigentes devenidos en funcionarios, ni con una supuesta lucha “desde adentro”, en las entrañas mismas del edificio burocrático. Pensar el poder popular desde el Estado es un infantilismo equivalente a pensarlo sin él.

El poder popular tiene que asumir la necesidad de ampliar la conciencia gubernamental del pueblo, de lo contrario podemos contribuir a que esta conciencia sea patrimonio exclusivo de las elites o se ponga de manifiesto solamente en el gobierno de unidades mínimas. La conciencia gubernamental del pueblo, desde un punto de

vista socialista, es el primer momento de la lucha por la abolición del Estado.

Es necesario apartarse de cualquier concepción que vea en la noción de poder un aliciente para la corrosión de la especie humana. Toda relación entre los hombres es una relación de poder en tanto “el sujeto es un ensamble de relaciones sociales”. Negar el carácter desigual de las relaciones sociales es despojarlas de todo contenido humano.

El poder popular requiere el desarrollo de formas de mando. Pero un mando horizontal, democratizado, heterárquico. En ese camino, las prácticas que construyen poder popular son portadoras de una nueva institucionalidad que preanuncia las formas de la sociedad por venir. El poder popular es un poder para desactivar las potencias que objetivan, manipulan y explotan, un poder que le permite al pueblo disfrutar de sus acuerdos, de su cohesión, de su realización, en fin, un poder que le permite "vivir".

Así como todo Estado se sostiene en una idea de nación, pensar el poder es pensar un territorio en el que se desenvuelven determinadas relaciones sociales. El poder popular erige una territorialidad social donde se expresan las capacidades autoemancipatorias de las clases subalternas.

Pensar el poder popular, desde nuestra condición periférica, lleva a pensar en un sujeto plural, multisectorial, un sujeto social múltiple capaz de articular a un conjunto amplio de sectores sociales. El sujeto popular no es un dato de la realidad; por el contrario, es una construcción que se trasluce en proyecto. En la complejidad por articular ese sujeto múltiple reside la posibilidad de crear instancias de poder popular. Sin embargo, la articulación no es un hecho mágico. La burguesía opone obstáculos a todo lo que puede dañar sus intereses. La dominación capitalista no se deriva directamente de sus propias estructuras sociales, existe una hegemonía burguesa que es necesario socavar.

No es posible pensar el poder desde abajo sin dar forma a una narración que otorgue sentido a las luchas populares, una historia propia que reconozca el sentir y el pensar de

las clases dominadas. Pensar el poder popular implica, parafraseando a Walter Benjamin, el empeño por "cepillar la historia a contrapelo".

El poder popular no es populista. En la construcción de poder popular se vislumbran los cimientos de un proyecto propio de las clases subalternas que disputa hegemonía a los sectores dominantes.

Actuar, no padecer

Esta compilación tiene como uno de sus objetivos exhibir la realidad de una nueva literatura política de izquierda en Argentina. Literatura negada por todos aquellos que producen pastiches frívolos en serie; por los que prefieren la historia del arte al arte mismo, la ciencia política a la política; por los profetas falaces, huérfanos de paisaje e impermeables a la experiencia porque ya han tomado partido; por los que defienden la cultura en lugar de hacerla. Las terminologías oficiales se desvanecen en el despliegue de la propia palabra, una palabra ornamental y castrada. El trabajo con lo ficticio o lo inerte los lleva a dilatar al extremo sus poco originales pensamientos.

Carlos Marx y Federico Engels, en *La ideología alemana* sostenían: "Filosofía y estudio del mundo real se comparten entre sí como el onanismo y el amor sexual". Y nosotros, por cierto, optamos por lo segundo. Para pensar el poder popular con el objetivo de construirlo y consolidarlo no alcanza con pensar otros pensamientos. Hay que extraer los materiales de otro lugar: de la misma experiencia popular, de sus conclusiones, sus síntesis, de los aportes –poco reconocidos– de sus maravillosos teóricos de base, muchas veces reacios a la literatura, otras veces imperceptibles. Por supuesto también hay que tener en cuenta los mitos colectivos y todas las regiones de penumbra. En fin, hay que extraer los materiales de la propia vida, de la vida que se pretende cambiar a través de la

lucha en los planos más diversos. Hay que huir de toda condición superflua.

Ésta es la única posibilidad de alumbrar un pensamiento propio y verdadero y una teoría (aplicable) que encuentre su fundamento en la práctica. Una teoría revolucionaria es la antítesis de un *liber secretus*, de las cartas divinas y de los textos caídos del cielo. Hay que asumir todos los riesgos y quitarles el respirador artificial a las ideas moribundas. La imaginación es una de las cualidades revolucionarias más importantes, más en estos tiempos de exangüe capacidad onírica. Justamente, hoy se torna necesario creer para ver. Sin confianza en el pueblo la mirada es claudicante o autoindulgente, sin esperanza revolucionaria disminuyen las chances de descubrir y de inventar.

Los trabajos que aquí presentamos no se arrogan la condición de portadores de certezas infalibles o verdades cerradas. Transitan sobre un campo minado de incertidumbres y posibilidades, que es la propia experiencia de las organizaciones populares. Proponen, para ese camino aciago, recorridos distantes de las rigideces de pirámide, de la angustia: apuestan a la seriedad y la alegría. Pretenden transmitir un conjunto de sensaciones derivadas del contacto con experiencias que expresan algo radicalmente nuevo.

Sin dudas, esta nueva literatura política remite a una tradición de pensamiento argentino que presenta como hitos a Manuel Ugarte, John W. Cooke, Silvio Frondizi, entre otros. Una tradición que se caracteriza por asumir la centralidad de la realidad a transformar –aunque desde ciertos parámetros proclives al exotismo padezca una suerte de déficit escénico o alegórico–; por la reflexión en torno a los indicios concretos de esa transformación y por la vocación de consolidarlas en el presente y proyectarlas de cara al futuro. El momento normativo resulta aquí insoslayable. La reflexión desde las prácticas concretas del campo popular (un "desde" que en muchos casos es un "entre"), la atención puesta en lo que comunican las luchas populares, los requerimientos exigidos por la elaboración de un proyecto popular, operan

como campo decodificador (o filtro) de autores, teorías, etc. Es decir, pensamos la política desde la necesidad de intervención concreta para hacer que nuestra vida nos pertenezca. Repudiamos toda teoría que tenga al desencanto como punto de partida.

Hemos de consignar finalmente que estos textos no quieren preservar prácticas que hace tiempo han perdido su horizonte y su sentido. Por lo tanto promueven la renovación teórica de la izquierda argentina. Su desarrollo no es ajeno al saldo de las luchas populares de los últimos años y, por qué no, de las ilusiones puestas en juego con más ímpetu en 2001 y 2002. Pero tampoco es ajeno a las síntesis realizadas por un conjunto de organizaciones populares, protagonistas de las luchas del período 1999-2003. Por eso nosotros hoy estamos reflexionando sobre el poder popular y no sobre las alternativas para refundar el capitalismo argentino, o para construir el "auténtico" partido de la clase obrera, o sobre los caminos adecuados para constituirnos en amos, vigilantes, verdugos, tramposos o especies similares. No somos los hijos del desastre y estas reflexiones no son fruto de la desintegración. Creemos en las posibilidades de un nuevo rumbo para la deriva popular.

Aquí cabe el contraste con las organizaciones populares que por taras casi fisiológicas no han acumulado experiencias y saberes políticos. Por cierto, muchas de ellas han retrocedido a las certezas más ancestrales e improductivas. En fin, han ratificado su fe en los antiguos dioses. Pero, como decía Emil Cioran: "No se libran batallas en nombre de una nostalgia". Además, su presente hace que el pasado sólo les arroje insignificantes vestigios. Y decimos insignificantes porque esos vestigios ya no sirven como tabla para sobrevivir al naufragio.

Todo un saber político popular (inmaterial y práctico) se ha gestado al calor de las luchas de la última década. El desarrollo teórico puede servir para consolidar las prácticas más significativas y para proyectarlas al conjunto de las clases subalternas.

Poder popular y socialismo desde abajo

Omar Acha*

Introducción

La noción de poder popular es teórica y políticamente interesante porque la exigencia de pensarla surge tras una historia concreta: la de las limitaciones del socialismo obrerista y del populismo peronista.

Nuestro primer punto de partida es la crisis de la convicción de que una situación social –la condición asalariada de la clase obrera– se transfigura necesariamente en una *política obrera*. Se equivocan quienes cuestionan a la forma partidaria leninista por considerarla la culpable de la derrota del socialismo; en realidad el partido leninista era la expresión *rusa* del verdadero problema, a saber: la creencia de que la evolución de la conciencia de clase proletaria se hacía una sola cosa con la historia. En otras palabras, el inconveniente consistía en creer que la política se derivaba –con o sin mediaciones– de una posición en la sociedad. Georg Lukács escribió un libro estupendo y quimérico intentando fundamentar la idea.

El segundo punto de partida es el agotamiento de la construcción populista de la voluntad popular. El populismo fue

* Historiador. Su último libro es *La nación futura. Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX*. Integra el consejo editor de *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*. Prepara actualmente un ensayo sobre "la nueva generación intelectual" en Argentina.

una forma democrática de integración social de las clases populares y de refiguración de la relación entre economía y Estado después de la crisis capitalista de 1929. Para lograrlo los líderes populistas apelaron al nacionalismo y a cierto igualitarismo, que para algunas vertientes de izquierda constituían –como "segunda independencia"– el inicio de un camino que, más adelante y superando al propio populismo, realizaría sus promesas plebeyas para transformarse en socialismo. Las condiciones históricas de esa política ya no existen. Baste pensar en qué fue de la promesa de "construir una burguesía nacional" que hizo el presidente Kirchner apenas asumió su mandato.

Hoy sabemos que ninguna praxis revolucionaria realista puede ser articulada sin una puesta en práctica de alguna forma de poder popular. Éste es un término dialéctico, es decir, transita conflictivamente entre la diversidad de los arraigos sociales (se es maestra de escuela, vendedor en los colectivos, desocupado, ama de casa, poeta, cartonero, obrero industrial) y la unidad ambigua de una designación que se dirige hacia lo cultural y lo político colectivo. Lo que esa indicación sumaria no dice es si esos arraigos "producen" lo colectivo. Tampoco establece si al tornarse *política* la conflictividad social se transforma en algo absolutamente diferente.

El poder popular no se presenta desnudo; nunca está *allí*. Eso es lo que lo distingue de la noción de soberanía popular, que es la voluntad latente de una *mayoría* de la población que se impone como poder constituyente. En cambio, el poder popular no es la expresión ideal de una mayoría. Es más exactamente la manifestación efectiva, real, de una voluntad colectiva. Por el contrario, la soberanía popular se funda en la opción de una serie de individuos; es una de las formas del contrato.

El gran problema del poder popular es cómo se constituye y qué sentido y qué efectos tiene sobre la diversidad social, qué formas de vida democrática propugna. Un análisis superficial diría que el poder popular es lo que "el pueblo" produce políticamente.

El "pueblo", sin embargo, no puede ser reducido a una mera condición dada (un lugar social aparentemente con capacidad de agrupar: por ejemplo, "los pobres" o "los oprimidos"). Por eso la visión ingenua del pueblo, que lo da por supuesto, es peligrosa. Oculta un proceso que no está en la superficie.

En este texto quiero distinguir entre una perspectiva populista del poder popular y una perspectiva socialista. La primera adopta como incuestionable que el pueblo es una entidad discernible, materializada en su identificación política (varguismo, peronismo, nasserismo, etc.). La segunda cruza la soberanía efectiva del pueblo con la diversidad de sus anclajes sociales. Sin embargo, y ése es el nudo teórico que es preciso deshacer con cuidado, una dicotomía tranquilizadora es inviable. No es posible decir que hay un concepto de poder popular deseable y otro indeseable, como si nuestras simples afirmaciones constituyeran una elaboración adecuada. No existe un abismo entre la apología populista que esencializa el pueblo para imponer una hegemonía y la crítica revolucionaria no populista que parte de una "ciencia" de la sociedad. La mala noticia es que las nociones de pueblo y poder popular conservan, incluso en su opción socialista, un lazo con el populismo. Estamos, desde el vamos, en un terreno contaminado. Es así que separar radicalmente poder popular y populismo es la forma menos útil de enfrentar la cuestión. El escaso valor de la discusión que aquí se emprende se medirá por el éxito o el fracaso en la propuesta de una noción de poder popular que evada al mismo tiempo el reduccionismo social del marxismo clásico y el reduccionismo politicista de la teoría populista.

El todo y las partes

Un filósofo marxista, Jacques Rancière, lo explica de la siguiente manera: el pueblo es una *parte* que es, o pretende ser, el *todo*. Esa ambigüedad está efectivamente presen-

te en la noción de *pueblo*, que implica una situación de opresión (por parte de "la oligarquía", "los ricos", o "los poderosos"); pero esa parte oprimida es el todo *legítimo* de una comunidad. Pero a Rancière lo traiciona su ánimo "filosófico", porque lo decisivo no es esa ambigüedad conceptual, sino la manera de construirse como pueblo. Para que ese deseo hegemónico sea formulable de una manera creíble y exista en la práctica real es preciso que esté articulada políticamente.

El paso de la parte al todo, que es el salto mortal de lo social a lo político, se produce retroactivamente. Por eso Rancière nos hace una trampa: no es que "una parte" se torne el "todo"; en realidad hay partes, en plural. Esa "parte" que el filósofo político sugiere *es ya* una especie de todo ("los explotados", "los esclavos"). Es decir, que recién una vez que se plantean ser el todo es que las partes se saben como partes *antes* separadas. Por ende, vemos que la transición debe realizarse como una formulación retroactiva y no como una sumatoria o inducción. La conformación de un pueblo es inseparable de una historia. No importa que esa historia sea lejana o reciente; lo fundamental es que exista un hecho fundador. Así, por ejemplo, pueden ser momentos fundacionales las Invasiones Inglesas de 1806-1807, cuando el pueblo armado de Buenos Aires expulsó a los conquistadores, el 17 de octubre de 1945 en que el pueblo obrero liberó a Juan Perón de su prisión, o el 19-20 de diciembre de 2001 cuando un pueblo en potencia manifestó su "ya basta" al sistema político y social que pretendía sobrevivir a su naufragio.

El poder popular supone que el pueblo es agente de su propia experiencia, o más exactamente, que se reúne alrededor de un acuerdo que identifica una comunidad deseable y un orden indeseable (el "que se vayan todos" mostró esa dialéctica entre un nosotros y un ellos). Esa reunión implica una *alianza* entre lo diverso; no existe una construcción popular sin alguna práctica de alianza, porque se parte de una heterogeneidad y se construye una comunidad

imaginada. Pero también evoca los problemas de la deriva populista que se resiste a cortar amarras con las clases dominantes (¿acaso no *todos* somos pueblo?) para construir una pacífica comunidad nacional que deposita su antagonismo en el exterior (el imperialismo, el comunismo, los inmigrantes), o bien que se transforma en unidad mítica destructiva, como cuando el nazismo hizo un "pueblo" en Alemania.

Ése es justamente el problema: ¿cómo pensar un poder popular que dirima de otro modo las escisiones de la sociedad? El problema es arduo porque hoy -en Argentina- *no hay pueblo*. Hay partes, existe lo social, tenemos culturas plebeyas, pero no pueblo. El nervio del pueblo en Argentina lo constituyó durante cuatro décadas el peronismo, y esa vía se extinguió. Su dificultad es propia del populismo, cuya capacidad de movilización nacional tiene como supuesto imaginario la anulación de las contradicciones sociales. Perón llamaba a eso "la comunidad organizada". Las hondas tensiones que de todos modos despertó no han demostrado poder cuestionar el objetivo integrador del democratismo populista. Su función histórica progresiva consistió en instalar a las clases subalternas como un actor relevante de la política nacional, lo que le acarreó el odio clasista y racista de la oligarquía.

El socialismo, insisto, pretendió resolver el desafío de la democracia de masas al designar a la clase productora en las fábricas como el sujeto esencial que iba a destruir el capitalismo y a construir otro orden social sin clases. Pero hacia el año 1900 estaba claro que entre la experiencia de la explotación fabril y la política revolucionaria había una brecha antes que una derivación inexorable. Algunos intentaron cubrir esa carencia del socialismo. El alemán Karl Kautsky a través de un partido encaramado en el Estado y el ruso Vladimir Lenin a través de un partido convertido en cabeza pensante del proletariado. Sus consecuencias históricas, el reformismo parlamentarista y el estalinismo, nos muestran que no lograron una democracia participativa de

las masas (para decirlo con benevolencia). Tras esos fracasos, la izquierda posmoderna intentó desplazar del todo el terreno y ancló el conflicto en lo político. De lo social se pasó a la "autonomía de lo político". El teórico más conocido en Argentina es Ernesto Laclau, que huye del problema de la articulación entre lo social y lo político al refugiarse en el discurso como terreno absoluto de construcción de las identidades colectivas. La dificultad con esa evasión es que pretende negar el problema. En lugar de proponer una manera nueva de pensar la dialéctica entre lo social y lo político, niega la relevancia propia de lo social y deposita todo en lo político-discursivo. Naturalmente, eso deja totalmente irresuelto el dilema del socialismo, y Laclau es coherente al abandonar la perspectiva de una sociedad nueva.

Pueblo e historia

El contenido mínimo de la noción de poder popular remite a una potencia-del-pueblo, es decir, a la capacidad de un pueblo para operar sobre algo. Ese algo es relativamente indeterminado, porque es una instancia cuya condición de objeto puede ser el propio cuerpo del pueblo (el poder popular como práctica de autovaloración o autotransformación), una vez que ha superado el ser partes yuxtapuestas.

Este hacerse es lo decisivo, porque sin eso el pueblo (que no es una cosa) se desmigaja. El contenido de poder popular sólo es comprensible en las condiciones históricas en que se produce, en el contexto de las relaciones de fuerza en que interviene, en el horizonte de las perspectivas políticas que se plantea. En términos más formales: da cuenta de una historia (como pasado asumido o sufrido), un presente (una situación política, económica y cultural) y un futuro (observable en una expectativa estratégica).

Así las cosas, debemos ir en busca de las formas concretas de construcción de un pueblo; en otros términos: debemos observar de qué manera emerge en una situación his-

tórica. A partir de una identificación real se abrirá el espacio para seguir su drama. No ha existido una única versión de pueblo.

Todo pueblo es producto y transformación de una historia. Es el producto de las tendencias del pasado y es la coagulación de una nueva identificación que resignifica ese pasado, reescribiendo la historia. La constitución del pueblo se liga con cambios sociales de larga duración y con eventos de subjetivación inéditos. Para acceder a esa dinámica creativa es inevitable recurrir a la historia –puesto que todo pueblo sólo surge encuadrado en una vida histórica– y a las prácticas actuales de existencia social. Es esencial su evolución demográfica, la persistencia y declinación de sus mitologías, las perspectivas de la movilidad social, etc.

No obstante, la experiencia no se agota en la historia. Por el contrario, la historia sólo actúa eficazmente a través de sus representaciones actuales, que son reescrituras del pasado. La memoria alude al pasado, pero es siempre de hoy. Las identificaciones de un pueblo, esto es, las imágenes y símbolos en que fundamenta su unidad, dependen del modo en que sea contada la historia de su pasado.

Así por ejemplo: si se impone una historia popular de larga duración ligada a las luchas anticoloniales o antiimperialistas, tendremos una identificación diferente que la iniciada en 1945; y de ésta se distingue también si la comenzamos en el Cordobazo de 1969 o en la rebelión de 2001. Cada una de estas historias propone un tipo de alianza popular y de objetivos diferentes. En el primer caso, el pueblo es el propio del nacionalismo, el segundo, del peronismo, el tercero, de una izquierda mezclada de marxismo y peronismo, y el último, del rechazo a los regímenes político-económicos de las últimas décadas. Para definir las formas actuales del poder popular, en consecuencia, debemos elaborar un relato histórico que pueda ser compartido por las mayorías oprimidas. ¿De qué historia se tratará? Aún no lo sabemos. Sí es claro que mientras no elaboremos esa historia nuestras reflexiones sobre el poder popular concreto

(justamente porque es una construcción retroactiva, porque es la coagulación producida por un relato) permanecerán en la bruma de la indefinición.

El vínculo entre poder popular y democracia

Hablamos de poder popular como la concreción de la soberanía popular, un principio de la política que se convierte en base de las formas del poder de manera revolucionaria en la época moderna. Ésta no es una afirmación especulativa: las revoluciones que hacen de bisagra entre la Edad Moderna y la Edad Contemporánea (la inglesa de 1640, la norteamericana de 1776, la francesa de 1789, y las hispanoamericanas de principios del siglo XIX) no son otra cosa que la eclosión en la historia de la crisis de los poderes monárquicos. Frente a la soberanía del rey emerge la soberanía del pueblo. Por eso también se impone el ideal democrático, que busca un nuevo origen de la legitimidad política. Su sustento no se encuentra ya en la divinidad y sus intermediarios -el Papa o los monarcas- sino en "el pueblo".

Sin embargo, esa aparición del principio de la soberanía popular se dio con violentas contradicciones, y raramente se convirtió en gobierno de las masas. De hecho, la historia argentina nos muestra que al menos hasta la reforma electoral de 1912 (la Ley Sáenz Peña que instituyó el voto secreto y obligatorio para los varones adultos) aquella soberanía era manipulada por las elites de las clases dominantes. En ese momento ingresamos en la época de la democracia de masas que, como sabemos, convivió con numerosos golpes militares. Los problemas económicos y culturales tuvieron un rol en esta historia, pero lo fundamental pasó por la imposibilidad de la sociedad argentina para aceptar un ejercicio pleno de la soberanía popular. Incluso en los movimientos políticos de índole indiscutiblemente popular como el radicalismo yrigoyenista y el primer

peronismo las formas reales del poder estuvieron mediadas por las elites.

En el caso del peronismo, por ejemplo, desde el principio hubo un conflicto entre las bases populares y obreras que representó el *laborismo* organizado por los sindicatos luego del 17 de octubre de 1945, y las elites del radicalismo "renovador" que Juan Domingo Perón convocó para dotar a su movimiento de políticos profesionales. En mayo de 1946 el líder ordenó la disolución de los partidos de la coalición que lo llevó al poder en las elecciones de febrero y creó el Partido Único de la Revolución Nacional. La regimentación del partido siguió exigiendo muchos esfuerzos, pero hacia 1952 el proceso de verticalización estaba consumado. Lo mismo pasó con la burocratización de la Confederación General del Trabajo (CGT). El peronismo no perdía con esto su carácter popular, pero sí resignaba la posibilidad de que la soberanía popular que detentaba tuviera la capacidad de alimentarse de la vida social concreta de las clases subalternas. Eso sería pagado caro por las propias masas populares a mediados de 1955, porque si Perón no estaba dispuesto a convocar al pueblo a una resistencia armada contra el golpe militar que lo amenazaba, el pueblo había aprendido a depositar en el conductor la soberanía y por lo tanto quedaba inerme ante la reacción oligárquica. A veces se exageran los conatos de resistencia surgidos en junio de 1955, pero el hecho es que se trató de acciones minoritarias y aisladas. La dramática caída de Perón muestra los límites de un tipo concreto de creación de poder popular.

Por eso, cuando se discute el poder popular es necesario considerar sus formas concretas. ¿Cuáles son sus sentidos? ¿Agota su productividad política en la identificación con un líder carismático? ¿Cómo se organiza? ¿Cuáles son sus canales de información y deliberación? ¿Hay una delegación decisiva del poder? Con este tipo de preguntas podemos ir más allá de la cuestión del carácter democrático del poder popular.

Democracia y poder popular son términos emparentados. Sin embargo, el uso equívoco que se hace de la democracia como mera forma de elección de gobernantes a través del pluralismo de partidos exige que precisemos los conceptos. La democracia liberal implica la igualdad formal de una ciudadanía que mantiene plenos derechos respecto a la capacidad de elegir. Cada ciudadana/o tiene un voto, que vale tanto como cualquier otro voto. Para que esa decisión sea soberana es necesario que exista una diversidad de opciones para elegir y que no existan coerciones. Pero también se elige plebiscitariamente, como quiere el fascismo, que es una de las formas paradójicas de la democracia (en efecto, el pueblo italiano acompañó y se entusiasmó con Benito Mussolini; ¿acaso no es esa inclinación mussoliniana la que lo hace democrático?).

El liberalismo critica acerbamente la noción inmoderada de soberanía popular porque, señala, conduce a la tiranía. En efecto, si la soberanía popular se hace una sola cosa a través de la voluntad popular, excluye a la divergencia. La mayoría tiraniza a la minoría. Quienes proponen operar con el concepto orientador de multitud siguen este argumento: el pueblo es unitario, la multitud es múltiple, proliferante, realmente democrática. Mi opinión es que ese atajo es despolitizante además de arbitrario.

Si hay una virtud en la noción política de poder popular es que reconoce el antagonismo en su interior. Si el pueblo puede ser fascista o perviven en su seno rasgos indeseables (¿cómo negar que en el pueblo hay racismo, sexismo, homofobia, macartismo, xenofobia?), eso acontece no porque el pueblo sea unitario (¿acaso no hay también en él solidaridad, cooperación, rebeldía?), sino porque su realidad expresa las formas políticas, sociales, económicas y culturales en las que se constituye.

El poder popular se manifiesta indefinido sin una vertebración política. La cuestión es, entonces, *¿qué política?* Sin responder a esa pregunta la discusión sobre el poder popular es vaga e inoperante. Es improductivo mentar la

horizontalidad, la democracia, la autonomía, y todos esos temas que afortunadamente están de moda en la militancia de izquierda, sin incluir un debate efectivo sobre el horizonte político concreto del poder de que se habla. Quiero subrayar que la definición del criterio político que permite discernir mejor el contenido deseable del poder popular sólo es posible a través de una idea de sociedad alternativa imaginable desde las situaciones actuales. En otras palabras, que sin un planteo creíble de nueva sociedad construible a partir de las realidades contemporáneas nos mantendremos en un plano puramente teórico. El tipo de poder popular deseable debe estar en acto y al mismo tiempo debe estar reprimido. Esa condición doble es lo que mantiene viva a la crítica de la ideología.

En estos tiempos de desencanto hay una convicción extendida sobre las virtudes de la inmanencia: no se debe imponer nada del exterior a los movimientos populares, a la democracia basista; los sujetos crearán sus propias definiciones a través del ejercicio de sus potencias emancipatorias. Hay en esa creencia mucho de idealismo universitario, autocentrado en definiciones dogmáticas. No existe algo así como la expresión auténtica, sin mediaciones, de un sujeto soberano. Ese es un sueño filosófico. La política aparece una vez que sufrimos la desilusión de ese ensueño.

Es comprensible que ante esta indicación emerja la acusación de aparatismo o vanguardismo. Si el poder popular no es intrínseco del pueblo mismo, ¿de dónde sale? ¿Del partido lúcido y superior al "retraso de las masas"? ¿Otra vez el argumento de las vanguardias esclarecidas? En efecto, la noción de partido político en la izquierda pretendió superar las dificultades de la indeterminación orientativa del "pueblo", propia del populismo teórico. El corazón del leninismo político no es otro que ése; los otros rasgos, como el centralismo democrático en el partido político, son secundarios.

Si después de las experiencias del siglo XX esa solución puede considerarse inviable, persiste la cuestión de qué

relación se mantiene viva entre la búsqueda de una construcción popular de poder y la perspectiva de una política de las clases subalternas que encarnó el socialismo. En otras palabras, estoy aseverando que la discusión política que completa la elucidación de qué es el poder popular se dirime en el debate del socialismo, o más bien, del socialismo que debemos inventar después de su fracaso.

Problemas del socialismo

Sólo una variante del socialismo parece compatible con el concepto de poder popular: el *socialismo desde abajo*. En la tradición socialista, desde sus inicios, existió una tensión entre una idea verticalista y piramidal del socialismo y una imagen igualitaria y popular. La primera establecía una diferencia entre la masa inerte, atrasada ideológicamente o reaccionaria, y un vértice esclarecido, políticamente activo y progresivo. Puesto que la dirigencia socialista debía imponer un proyecto transformador a una población indiferente o conservadora, se hacía necesaria una dosis de violencia, manipulación o ilustración que tornara posibles los cambios que, al menos en teoría, beneficiarían al conjunto de la sociedad. Esta manera de entender el socialismo está inserta en la tradición socialista; por eso el estalinismo no fue ninguna pesadilla externa a la política revolucionaria marxista, sino una de sus vertientes.

La segunda línea del socialismo depositaba en la clase obrera y el pueblo la fuente del poder social. Consideraba que si la revolución no se construía desde la base el destino no era otro que una nueva opresión. A una dominación sucedería otra, quizá revestida de un discurso socialista, pero en realidad igualmente opresora. En cambio, una vía socialista de índole democrática necesitaba la autoorganización desde abajo, plebeya, que neutralizara la burocratización, garantizara los procedimientos democráticos, y mantuviera la vocación participativa del pueblo trabajador.

Como lo explicó Hal Draper, ambas líneas estuvieron en permanente lucha durante los dos siglos de vida del socialismo. De allí que una historia que reduzca esa tensión a un mero socialismo burocrático deja de lado que sus luces y sus sombras fueron parte de la experiencia de las poblaciones en las que tuvo lugar. Salvo en los casos en que el socialismo real se impuso militarmente (como en los países del este europeo después de 1945), el triunfo del socialismo desde arriba se hizo posible por la derrota de formas alternativas de sociedad que efectivamente fueron propuestas y arriesgadas. El caso ejemplar es el de la Unión Soviética, cuya revolución nació de los consejos (o soviets) pero derivó en una dictadura de minorías. El tránsito no fue lógico. Hicieron falta muchas muertes para imponer el estalinismo.

Me parece que la definición desde la izquierda de poder popular puede alimentarse de la tradición del socialismo desde abajo, y así exceder el ensalmo frívolo de los meros deseos sin encarnación social. De esa manera las aspiraciones imaginarias se tornarían más concretas por la aceptación de que el pueblo no es todo, que hay un resto incompatible con los de abajo. Así, una vez que se va más allá de la idea de que en Argentina somos todos hermanos (con Mauricio Macri y su burguesía parásita, Cecilia Pando y sus militares genocidas, y Daniel Hadad y sus oligopolios mediáticos, por ejemplo) nace la política popular.

En primer lugar porque el criterio de una política popular desde abajo introduce un corte en lo social que la noción de pueblo deja en la bruma. ¿Qué sectores constituyen el entramado social de un poder popular efectivo? El socialismo plantea una distinción entre las clases propietarias y las clases explotadas, a partir de un análisis de las relaciones sociales. Su condena fue intentar derivar de allí, sin mediaciones, una política revolucionaria.

Hoy es claro que una ecuación entre clase propietaria de los medios de producción (la burguesía) y el enemigo de los de abajo es insuficiente porque deben incluirse además los sectores oligopólicos de la comunicación mediática y de las

formas sistemáticas de la guerra (en los Estados nacionales, alianzas regionales o facciones terroristas transnacionales) como parte de unas clases dominantes. El estudio de las relaciones de producción y dominación es crucial para cualquier perspectiva de alianza popular porque no es obvio qué sectores deben ingresar a la misma. Si bien la noción de pueblo contiene el peligro del sueño imposible de una unidad populista con la "burguesía nacional", no es para nada evidente que una estrategia de largo plazo excluya una alianza de las clases y grupos subalternos con fracciones propietarias o con un Estado productor bajo control de sus trabajadores.

La reflexión sobre un poder popular construido desde abajo exige la definición de qué alianzas sociales son imprescindibles para otorgarle una dirección concreta. Hay una articulación interna entre poder popular, pueblo y lucha social. Se dirá que esa lucha podría ser denominada "lucha de clases". El concepto de lucha de clases es fundamental, pero sin duda no agota muchas formas de confrontación que constituyen alianzas populares. Por ejemplo, una campaña contra la penalización del aborto puede ser una instancia de confluencia popular, que se relaciona con el hecho de que quienes mueren abortando son en general mujeres de las clases subalternas, pero es mucho más que eso. Se vincula con nociones de cuerpo, sexualidad y elección vital, que superan el análisis de clase aunque sin él serían parcialmente comprendidas.

Ante los discursos que durante dos décadas predicaron el ocaso de la clase obrera como actor social decisivo se erige aún la inocultable relevancia del proletariado. Es imposible imaginar el cambio social en la Argentina contemporánea sin una politización obrera. Pero no es esa relevancia la que mantiene viva la política del socialismo. En realidad la función del socialismo consiste en hacer posible esa politización, una vez que ha desechado el privilegio ontológico-político asignado a la clase obrera.

Poder popular, Estado y sociedad política

Las nociones de poder y Estado son indisociables en la época contemporánea. Por lo tanto, ninguna discusión sobre el poder (en este caso, el popular) podría dejar sin discusión su vínculo con el Estado. Dado que la construcción del poder está condicionada a sus formas (desde arriba, desde abajo, diagonal) y a sus anclajes sociales (obrero, popular, oligárquico, burgués, militar, mediático), su calificación es siempre polémica. Lo imposible es actuar políticamente al margen de alguna configuración de poder. La cuestión, entonces, no es si el poder es bueno o malo, sino cómo se construye, cuáles son sus características, a qué objetivos obedece.

Algo similar se puede decir del Estado, que se ha consolidado a lo largo de los siglos, a punto tal que hay teorías "weberianas" que entienden la historia como un proceso de concentración de poder en el Estado. Es claro que el Estado se inclina a monopolizar el poder y esa acumulación se hace a costa de ciertos sectores sociales. Por ejemplo en Argentina, cuando después de 1880 el Estado se apropió del registro de nacimientos y defunciones lo hizo desplazando a la Iglesia católica; o cuando determinó la concesión de autorizaciones del ejercicio de la medicina, puso fuera de la ley a curanderos y manosantas, en general de las clases populares. Por el contrario, el Estado puede contribuir a prácticas de resistencia de abajo siempre que ocurran dentro del marco del orden establecido. Es el caso, por ejemplo, de la legislación que protege a las comisiones internas en los lugares de trabajo. Se trata de una forma de integración del conflicto capital-trabajo, pero que reconoce y potencia la unificación de la voluntad obrera. En síntesis, el Estado no es una institución intrínsecamente antagónica con el poder popular. Es, sí, un peligro permanente porque su tendencia a fortalecerse implica un debilitamiento de la sociedad civil y política.

La reflexión sobre política popular es incompleta sin una consideración de la relación con el Estado. No se trata de

naturalizar su existencia, pero tampoco hacer caso omiso de su presencia, como si una voluntad anarquista hiciera desaparecer su relevancia social.

Es en este momento que emerge con toda su fuerza la apelación al horizonte socialista propuesto, porque la lógica estatal con la que puede articularse el poder popular es lo que nos permite ver que también en él se reproduce la misma tensión entre las dos direcciones vistas en el socialismo. Hay un poder popular desde arriba, cuya historia conocida es la del populismo, sea que se identificara con el Estado o con un líder carismático. Es sabido que ese sentido tenía sus complejidades, que exagerándolas dieron pie a las esperanzas de una subversión interna de la alianza populista que la tornara popular, radicalizándola en una vía revolucionaria. En esa esperanza latía la otra tendencia del poder popular, que es la construcción desde abajo.

Si me parece necesario no facilitar la cuestión escindiendo populismo y poder popular es porque la experiencia histórica muestra que los regímenes de aquella índole, al invocar al pueblo, habilitan a veces sin quererlo la autoorganización en las bases de lo social. Hace un tiempo hice un breve trabajo sobre qué sucedió con esa zona de la realidad en la década del primer peronismo.[1] En contraste con las representaciones historiográficas que plantean una realidad social peronista totalizada en Perón y el Estado peronista, descubrí un mundo de asociacionismo, territorializado o nacional, múltiple y proliferante. Sin dudas, esa red de instituciones de diverso tipo no estaban tensionadas hacia una subversión de la realidad. Por el contrario, tendían a mejorarla. Pero lo importante es que existía, que la enunciación popular era compatible con el populismo. Para entenderlo me pareció necesario exceder a la distinción liberal (y marxista clásica) entre sociedad civil y Estado. Debí añadir la

[1]Acha, Omar: "Sociedad civil y sociedad política durante el primer peronismo", en *Desarrollo Económico*, n° 174, Buenos Aires, julio-setiembre de 2004.

noción gramsciana de sociedad política que reelaboraron algunos teóricos de la India, que identifica una productividad entre civil y política en el seno de las localidades y sociabilidades aparentemente apolíticas, como parte de una dinámica de coagulación de nuevas formas de poder. Ahí existía un poder que el peronismo institucionalizado no pudo utilizar y que terminó osificándose. Pero luego de 1955 constituyeron uno de los corazones de la resistencia peronista que, como se sabe, tuvo en las sociedades de fomento, clubes de fútbol barriales y una miríada de institucionales locales asientos tan relevantes como los grupos sindicales en proceso de reorganización. Creo que la investigación de qué bases en la sociedad política tuvo la época 1969-1976 nos tiene reservadas grandes sorpresas para nuestra idea de la historia popular argentina. Como sea, el populismo es articulable con el poder popular. Pero es también, desde luego, un peligro de manipulación de eso que no puede controlar absolutamente.

La cuestión reside en qué polo va a prevalecer en la construcción de una fórmula política plebeya: si la aspiración a buscar una garantía superior que reemplace la propia obra de las clases subalternas, o si lo hará una diversidad participativa que mantenga la soberanía desde abajo.

Este criterio es útil para analizar las realidades políticas sudamericanas de hoy. Es cierto que se puede considerar los objetivos manifiestos de los gobiernos "progresistas" del Cono Sur, ante lo que es posible plantear diversas posiciones. Pero es interesante observar que el contenido de sus políticas es indisociable de la forma de las mismas.

En Argentina y Brasil los programas "progresistas" de Néstor Kirchner y Luiz Inácio Lula Da Silva están plenamente concebidos en una lógica que baja *desde* el Estado. En el caso argentino, su "progresismo" tan vilipendiado por la derecha tiene como condición de posibilidad la desmovilización de la sociedad. En Brasil la situación se hace más complicada por la existencia de un movimiento campesino con potencialidad de una política independiente. El

gobierno del Partido de los Trabajadores (PT) carece de interés por la construcción de un poder popular, que afectaría negativamente a la "gobernabilidad" y provocaría la fuga de capitales.

En Bolivia y Venezuela la situación es muy distinta. El gobierno de Evo Morales, porque proviene de una prolongada lucha popular que condiciona las acciones del gobierno, sabe que en la movilización de las mayorías populares reside su último reaseguro contra el embate furioso de la derecha y los grandes capitales. El gobierno de Hugo Chávez tiene un perfil muy diferente. Acosado por la oposición, conserva la herencia política de haber sido liberado por una amplia movilización popular y el respiro económico que le otorgan las reservas petroleras. La revolución bolivariana se decide por la manera en que pueda articular la voluntad concentrada en Chávez y el Estado con la movilización del pueblo, con instituciones surgidas desde el llano social, que constituyen la última carta que puede detener la conspiración opositora. ¿Cuál es la lógica de vinculación entre Chávez, el Estado y el poder popular y la sociedad política? Esa pregunta concentra buena parte de los dilemas de la relación inevitable entre poder popular y Estado.

Conclusiones

La elaboración de una noción políticamente útil de poder popular debe ser distinguida de la teoría populista. Ésta no puede ir más allá de una definición teórica del populismo en general. Ése es el límite de la obra de Ernesto Laclau, que nos presenta desde el terreno propiamente discursivo una hábil crítica del imaginario marxista de la construcción de las identidades colectivas. El esquema del populismo así articulado se desliga de los anclajes sociales de los diversos sujetos que ingresan al sistema de las "equivalencias", derivando en una alianza populista, o en otras palabras, en "el pueblo". Por eso el enfoque estructural de Laclau no nos

provee de referencias políticas adecuadas para pensar una construcción de poder popular desde abajo, ni para discriminar un populismo de derecha de otro de izquierda. En definitiva, no nos sirve más que para prevenirnos de los esencialismos que quieren hacer de un núcleo social (por ejemplo, la clase obrera industrial) la fuerza estratégica privilegiada de la práctica revolucionaria. Ese servicio es importante, pero hay que decir que elude el esfuerzo teórico crucial, que consiste en construir una diagonal entre la teoría socialista y la práctica concreta de formación de una alianza popular.

En otras palabras, el desafío verdadero consiste en saber si podemos pensar una teoría del poder popular desde abajo que se alimente de las formas actuales, reales, de la vida de las clases subalternas. No para deducir de esa vida al pueblo –pues es ya evidente que de lo social no se transita directamente a lo político– sino para establecer para un período histórico y un contexto económico-político determinado (América Latina a principios del siglo XXI) un entendimiento de las condiciones y posibilidades de una alianza popular desde abajo.

En Argentina, la discusión de la izquierda sobre el poder popular tiene un capítulo inevitable. Es totalmente superficial mentar lo popular sin hacer un balance de la experiencia peronista. Aquí sólo podré ofrecer una indicación sumaria al respecto, pero sin ella mi argumentación sería incompleta (ya señalé que la crítica de las experiencias del socialismo es igualmente imprescindible).

¿Estamos hoy, en los diversos planos de la experiencia política y social, en el mismo entramado real que el prevaleciente en el siglo XX? En otros términos: ¿la historia de lo popular seguida a través del drama del "pueblo peronista" perdura como matriz de inteligibilidad del pueblo? De ninguna manera: el peronismo ya no es el norte cultural de una (posible) alianza popular en Argentina. Las proyecciones históricas de nuestro pasado, por lo tanto, necesitan ser elaboradas y superadas en nuevas fórmulas, en otros reci-

pientes. No tanto para negar el pasado sino para abrir el espacio simbólico de nuevas y operativas identificaciones. La discusión sobre el peronismo, es decir, sobre lo que hizo pueblo en la Argentina del siglo XX, es quizás el tema decisivo de ese relato histórico que nos debemos. Pero no creamos que la historia nos proveerá de lecciones irrefutables sobre qué hacer en estos años y décadas de nuestra militancia por venir.

Hagamos de una vez el duelo del socialismo y el populismo tal como existieron en el siglo XX. Simbolicemos sus fracasos para recuperar sus promesas plebeyas. Lo importante para la política no es la defensa de una identidad (eso es el dogmatismo), sino la práctica de la revolución popular y desde abajo. El olvido es saludable cuando integra lo olvidado en una actitud constructiva, plena de amor por la vida. Pasemos de nuestras identificaciones imaginarias y cristalizadas a una conversación política que las movilice y negocie, y arriesguemos una subjetividad nueva. Quizás así podamos retomar críticamente la lucha de nuestros antepasados y redimir el recuerdo de sus entusiasmos derrotados en una acción que sea *nuestra*.

Poder popular, Estado y revolución

Guillermo M. Caviasca*

Introducción

El debate que orienta estos apuntes pretende poner en el centro de nuestra reflexión el tema del poder. Poder para qué y para quién. El poder como algo que se genera en las relaciones sociales, que es intrínseco a ellas y que no puede ser ignorado por las organizaciones de las clases oprimidas. El poder como algo más complejo que "una cosa que está en un lugar", y que es necesario comprender para que podamos llevar adelante la transformación social. Por eso en este trabajo hablaremos del poder popular, que será pensado como un poder a ejercer sobre las clases opuestas al cambio y como una capacidad de hacer con la que las clases oprimidas liberarán sus potencialidades hoy subsumidas bajo la hegemonía de las clases dominantes. Un poder que implica un desafío, pero que deberá ser una vía hacia la libertad e igualdad para las clases populares y garantía de soberanía para el país.

---

* Historiador. Participó de diferentes experiencias políticas desde 1982 hasta la actualidad como la JP-JUP, MPU Quebracho, MTR y actualmente forma parte del Frente Popular Darío Santillán. Estuvo detenido por razones políticas entre el 96 y el 97. Se desempeña como profesor de Historia en diversas instituciones de educación superior. Es autor de ensayos y artículos relacionados con historia y política. Ha publicado recientemente *Dos caminos. ERP-Montoneros en los setenta*.

Una aproximación a la idea de poder popular

La idea de poder popular engloba a clases y fracciones de clase relativamente amplias no definidas a priori. La ambigüedad de "lo popular" requiere indudablemente precisiones para cada formación social nacional particular, cada país tiene una estructura económica diferente, por lo tanto el concepto de pueblo será estructuralmente diferente. También debemos tener en cuenta que la misma categoría de pueblo es una categoría en disputa. Lo popular trae consigo al sentido común y muchas veces a clases cuyos vínculos con el sistema capitalista pueden llevar al proyecto popular hacia un callejón sin salida (o mejor dicho: una salida burguesa). Por ejemplo desde el nacionalismo burgués se engloba como pueblo a todos los habitantes de la Nación sin distinción de intereses, utilizando los símbolos patrios como herramienta de encuadramiento de los oprimidos detrás de los opresores. O desde proyectos *nacionales populares* se coloca dentro de la categoría de pueblo a fracciones de la gran burguesía y los terratenientes con contradicciones con el capital monopólico extranjero.

Es por eso que Fidel Castro en *La historia me absolverá* realizó una descripción clara de la composición de clase de la sociedad cubana de su época y definió qué clases constituían el pueblo cubano. Clases y fracciones de clase que debían ser unidas en un gran frente revolucionario, hacia cuya construcción el Movimiento 26 de Julio dirigió sus esfuerzos.

En el alegato frente al tribunal que lo enjuiciaba por el asalto al cuartel Moncada, Fidel define los objetivos de su movimiento y la composición de clase del frente revolucionario: "Entendemos como pueblo (...) la gran masa irredenta, a la que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan, la que anhela una patria mejor, más digna y más justa (...) los 700 mil que están sin trabajo, (...) los 500 mil obreros del campo, (...) los 400 mil obreros industriales y braceros, (...) los 100 mil agricultores pequeños, (...) los 30

mil maestros y profesionales, (...) los 20 mil pequeños comerciantes, (...) los 10 mil profesionales jóvenes".[1]

Es claro que todos los excluidos de esta definición no son pueblo para Fidel: los banqueros, los propietarios medianos y grandes del campo y la ciudad, los rentistas, los grandes comerciantes y todos los asociados al capital extranjero; es decir, todas las clases capitalistas de la sociedad.

Si nos orientamos con la descripción de Fidel veremos que en el conjunto de lo popular entran fracciones del proletariado no obreras y clases no proletarias. Si consideramos que el poder popular se relaciona con la posibilidad de las clases oprimidas de desarrollar, por sus propios medios, formas políticas, sociales, culturales, económicas y militares, veremos que el poder popular cuestiona centralmente la capacidad de las clases dominantes de desarrollar su hegemonía[2] sobre el conjunto de la sociedad, no sólo el poder del Estado.

Entonces, ¿cómo pensar el problema de la hegemonía en el marco de lo popular? En el marco de un análisis puro del modo de producción capitalista, la contradicción fundamental es burguesía-proletariado, y entendemos que esta contradicción es la estratégica y fundamental del sistema en su conjunto. Pero en las formaciones sociales efectivamente existentes o, como planteaba Antonio Gramsci, en aquellas en que la sociedad civil es "densa", el despliegue de la política concreta requiere atender esta densidad que complejiza no sólo la estructura de clases sino las mediaciones entre éstas, el poder y el Estado. Ya el propio Lenin tuvo que allanarse a las consignas del campesinado y problemas similares se dieron de forma aun más radical

---

[1] Castro, Fidel, *La historia me absolverá*, Editorial de las Ciencias Sociales, La Habana, 1981.

[2] Entendemos hegemonía como la capacidad de una clase de imponer sus intereses en los diferentes planos de la vida social sin necesidad de recurrir centralmente a la fuerza, logrando que otras clases acepten como propios y legítimos esos intereses.

en China, Vietnam, Cuba, etc.; el sujeto revolucionario en sociedades con mayoría de población rural se encontraba en el campo.

Por otra parte, en las sociedades complejas el despliegue de la hegemonía se realiza a través de una cantidad de instituciones que ofician de amortiguadores del conflicto y reproductoras del sistema. Si concebimos al Estado como algo más amplio que el aparato burocrático militar propiamente dicho y extendemos la noción de Estado hacia todas las organizaciones encargadas de reproducir la hegemonía de las clases dominantes, podremos ver la densidad de las estructuras de dominación.[3] Esta estructura social más densa hace que los choques de las organizaciones populares contra el Estado-institución impliquen la confrontación sólo contra una estructura de dominación.

En este sentido, si bien la confrontación de las clases oprimidas unidas contra la clase dominante en el Estado conmociona al sistema en su conjunto, no produciría la caída del sistema aunque el Estado-institución entrara en crisis. Es indudable que el Estado es una herramienta muy poderosa que no puede ser ignorada, pero la transformación de la sociedad sólo se realiza cuando abarca también a las

---

[3] La concepción que estamos planteando es la de Estado como dictadura más hegemonía y proviene de Gramsci: "Por Estado debe entenderse además del aparato gubernamental también el aparato 'privado' de la hegemonía o sociedad civil". Y sigue más tarde discutiendo las ideas de Benedeto Croce: "En algún lugar Croce afirmó que no siempre hay que buscar el Estado allí donde lo indican las instituciones oficiales, porque a veces aquél podría encontrarse por el contrario en los partidos revolucionarios: la afirmación no es paradójica según la concepción de Estado-hegemonía- conciencia moral, porque en efecto, puede suceder que la dirección política y moral del país en una determinada situación difícil no sea ejercida por el gobierno legal sino por una institución privada e incluso por un partido revolucionario". Es muy interesante esta hipótesis gramsciana para pensar en nuestro intento de definir qué son el poder popular y el doble poder. En Gramsci, Antonio, Cuadernos de la cárcel, Era, México, 1999, p. 126.

estructuras de dominación de la sociedad civil.[4] De la misma forma que, a la inversa, golpear las estructuras de la sociedad civil o construir nuestras propias instituciones sociales alternativas no destruirá al sistema hasta tanto el Estado no cambie de naturaleza.

Es por ello que Gramsci presentó la concepción de Estado como aparato burocrático militar más instituciones privadas; concepción que consideramos muy útil porque nos permite ver la integralidad del problema del poder y la hegemonía. En general los revolucionarios identificaron poder con Estado y Estado como aparato burocrático militar, esto es así en las sociedades donde la hegemonía es débil y el desarrollo del sistema requiere de una fuerza dirigente centralizada y omnipresente. En una sociedad donde la hegemonía de la clase dominante se ha afianzado, las herramientas de dominación se encuentran en muchas más instituciones que las propiamente estatales.

Doble poder, poder local y poder popular

Las concepciones de poder popular, doble poder y poder local suelen confundirse. Pero así como tienen puntos de contacto, también se diferencian en otros. Mientras poder popular se relaciona con la fuerza propia, autónoma, de las clases populares más allá del Estado, de la ideología y de las instituciones de la clase dominante, doble poder se refiere centralmente a la existencia de dos estructuras de poderes

---

[4] Esto se relaciona también con el grado de presencia del Estado capitalista en la sociedad. Cuanto más desarrolladas están las instituciones privadas de la sociedad civil capitalista, más fuerte será el sistema. Cuanto más presencia tenga el Estado y menos la actividad privada, más afectarán al conjunto del sistema las luchas contra el Estado. Por eso en las sociedades donde el capitalismo liberal está plenamente desarrollado (donde no sólo es estructura económica sino también cultura), el Estado debe ser el articulador general y reaseguro del conjunto pero no el sistema en sí.

en disputa, alternativas e incompatibles. Pero puede ser que ninguna sea poder popular o que sean expresión de diferentes fracciones de la burguesía.

Por otro lado, poder local implica la existencia de ámbitos geográficos específicos donde se despliega un poder alternativo al del Estado, por ejemplo zonas liberadas; asimismo puede ser algo menos visualizable que éstas, como las instituciones "enmascaradas" a las que se refería Mario Roberto Santucho en su trabajo *Poder burgués, poder revolucionario*. Ambas concepciones denotan la existencia de instituciones alternativas pero no hablan necesariamente de la naturaleza de éstas. En este trabajo el líder del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) desarrolló una original (aunque embrionaria) teorización sobre el desarrollo de una estrategia de poder revolucionaria que implicaba el poder local. Analizando las luchas populares de los 60 y 70, Santucho dedujo que el saldo organizativo y político de éstas iría sedimentando en la posibilidad de controlar territorios. Así fue como el partido reelaboró, sobre la idea clásica del "doble poder", una estrategia de poder territorial. Simplificadamente, significaba construir organismos populares paralelos a las instituciones del Estado en cada barrio o pueblo, que ejercieran su propia democracia y gobernaran efectivamente en determinadas zonas, respaldados por el poder militar del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP).[5]

Una estrategia de doble poder relegaba a un segundo plano la construcción de espacios dentro de las instituciones democráticas del Estado (la idea era ir corroyendo su autoridad en diferentes zonas), al que se debía destruir reemplazándolo por el nuevo Estado construido paralelamente con la guerra revolucionaria. Esta estrategia propuesta parecía implicar un alejamiento de la concepción dominante del poder como algo objetivado en el Estado ins-

---

[5] Santucho, Mario Roberto, *Poder burgués, poder revolucionario*, Ediciones 19 de Julio, Buenos Aires, 1986.

titución, al cual se accedía por vía armada o por vía electoral. Entonces, la concepción de doble poder se distanciaba de la de "toma del poder" predominante en las organizaciones armadas (también en el PRT-ERP), ya que ésta subordinaba la construcción de nuevas relaciones sociales a la necesidad de acceder al Estado como herramienta estratégica de todas las transformaciones relevantes.

El doble poder del PRT implicaba, plenamente desarrollado, la construcción de otro Estado durante la lucha, y la construcción de instancias de poder popular que fueran generando nuevas relaciones sociales conviviendo en el mismo espacio con las formas tradicionales todavía en funcionamiento y con un Estado burgués ejerciendo aún su control. Pero la práctica de ir resolviendo los problemas de la administración estatal durante el período de guerra revolucionaria no debe entenderse como una concepción privativa de Santucho: en realidad, es la forma natural en que se desarrollan los procesos revolucionarios: el asalto al poder por medio de una mágica huelga revolucionaria o por una guerrilla salida de la clandestinidad no existieron en la historia.

Ahora bien, el desarrollo del doble poder o la existencia de zonas liberadas contienen en sí mismos al poder popular, aunque los revolucionarios argentinos de los 70 consideraran por lo general que las instituciones populares creadas durante los tiempos excepcionales de doble poder debían subordinarse a la organización revolucionaria y, finalmente, al Estado revolucionario luego de la toma del poder. Es decir, creaban (o recreaban) un nuevo Estado (clásico) por encima de la sociedad civil. Con el agravante de que el Estado revolucionario absorbía a las organizaciones populares y, con el tiempo, eliminaba su dinamismo o las suprimía.

Desde nuestra perspectiva, las situaciones revolucionarias son procesos de masas que implican el desarrollo de doble poder. Existen experiencias de ese tipo en muchos otros procesos revolucionarios y luchas de liberación. En las

zonas liberadas por el Frente Farabundo Martí en El Salvador durante los 80 se puso en funcionamiento la administración revolucionaria, lo mismo en los barrios o zonas bajo control enemigo pero con influencia guerrillera. Las organizaciones vecinales y sociales fueron constituyéndose en ámbitos de resolución de los problemas de los pobres cubriendo un espacio donde el Estado estaba ausente. En Guinea Bissau (colonia portuguesa que luchaba por su independencia), el revolucionario Amílcar Cabral teorizó y desarrolló la administración económica y política en las zonas bajo control o influencia de los independentistas; las comunidades fueron organizándose para resolver sus problemas cotidianos y embrionariamente fundaron los cimientos del nuevo Estado.

Actualmente en Colombia las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) ejercen el gobierno en una parte importante del país, y en otras las organizaciones populares urbanas o rurales tienen tanto o más poder que los funcionarios del Estado, que en muchos casos aceptan las sugerencias de la guerrilla. Lo mismo podemos decir de México, donde el zapatismo ejerce en el estado de Chiapas un gobierno paralelo efectivo que controla una zona determinada con instituciones propias y de naturaleza diferente a las del Estado mexicano. Pero la idea de Santucho de adentrarse en la forma de construir poder local en los barrios de las grandes ciudades, aun en una situación donde la hegemonía del enemigo se sostiene en la sociedad, fue una propuesta interesante para el desarrollo del proceso revolucionario argentino en los 70 y también plantea desafíos para pensar qué hacer en el presente.[6]

---

[6] Un dato particular (que merece un desarrollo mucho más extenso del que podemos realizar en este trabajo) es el de la Venezuela actual, donde parece desarrollarse una experiencia en la cual se trabaja en el fortalecimiento del Estado paralelamente con la generación y fortalecimiento de instancias institucionales de naturaleza radicalmente diferente, reales bases de poder popular. La multiplicación de organizaciones sociales,

El poder dual frente al poder popular

Ahora bien, para los bolcheviques no existían los términos poder local ni poder popular, pero sí el de doble poder, con el que caracterizaban el período durante el cual los soviets de obreros, soldados y campesinos en Petrogrado y otras ciudades convivieron como forma efectiva de gobierno alternativizando a la Duma (parlamento) burguesa, y funcionando ambos como dos fuentes de autoridad dentro del mismo país (alternativas y en competencia). La primera conceptualización sobre el tema la realiza León Trotski en su *Historia de la Revolución Rusa*, donde define las características fundamentales de acuerdo a lo sucedido entre febrero y octubre de 1917: "La dualidad de poderes (...) excluye la división de poder en dos segmentos y todo equilibrio formal de poderes. No es un hecho constitucional (...), las clases adversas se apoyan en organizaciones estables sustancialmente incompatibles entre sí y que a cada paso se eliminan mutuamente".[7]

Desde esta óptica, el doble poder implica el control de las instituciones existentes y la creación de otras nuevas. Es una visión estatalista, hay dos estructuras en confrontación por el dominio de un país. Esto se puede desarrollar sobre una situación de crisis hegemónica del bloque dominante. El poder popular no se contradice con la idea de doble poder

---

sindicatos populares, radios y TV comunitarias, organismos de autodefensa y defensa miliciana, comunas, etc., en algunos casos embrionarios pero en todos alentados desde el chavismo en el gobierno, es realmente novedoso. Es como si, a contrapelo de las experiencias revolucionarias anteriores, el gobierno popular impulsara desde el Estado clásico la existencia de un doble poder que se plantee estratégicamente alternativo a las antiguas (y aún hegemónicas) instituciones burguesas estatales y de la sociedad civil.

[7] Trotski, León, *Historia de la Revolución Rusa*. En: www.librodot.com. Se refiere a regímenes donde por ejemplo existe una cámara de los Lores y de los Comunes (como en Inglaterra), o al caso alemán donde los terratenientes prusianos y la burguesía conciliaban intereses.

de Trotski pero abarca necesariamente otros elementos de desarrollo. El desarrollo, al margen de la existencia de una crisis, de una construcción previa integral, alternativa, contrahegemónica, de una parte de la sociedad aun sin estructuras de Estado alternativas. El poder popular puede prefigurar las formas y contenidos de la nueva sociedad, pero *en sus inicios* no se expresa en forma de un Estado alternativo tal como lo planteaban los revolucionarios rusos.

Una situación de doble poder sólo puede existir en una perspectiva de asunción global de las funciones del Estado; su crecimiento y desarrollo no está planteado "en los márgenes", como sostienen algunas corrientes autonomistas, sino en paralelo y hacia el corazón de las estructuras que hacen al funcionamiento mismo de una sociedad moderna. Decimos en paralelo porque el doble poder se materializa en la existencia de una nueva institución que disputa las funciones de la vieja institucionalidad burguesa, y decimos hacia porque estas nuevas instituciones tienden a eliminar a las viejas y abarcar la integralidad de la sociedad. Por esta razón el avance del doble poder implica el debilitamiento del viejo Estado y la vieja sociedad, cosa que los revolucionarios rusos definieron claramente: la provisoriedad de la situación de coexistencia de dos poderes, ya que una institución quedaría desplazada por la otra al no poder existir dos fuentes de autoridad contradictorias en un mismo territorio. Por eso Lenin "tomó el poder" revolucionariamente en la primera coyuntura favorable.

"¿Dónde radica la verdadera esencia de la dualidad de poderes?", se pregunta Trotski. Y encuentra algunas respuestas interesantes. Por ejemplo que "el poder único, condición necesaria para la estabilidad de todo el régimen, subsiste mientras la clase dominante consigue imponer a toda la sociedad, como únicas posibles, sus formas políticas y económicas".[8] Trotski roza el concepto de hegemonía y

[8] *Ibíd.*

entiende que la dualidad es un factor de inestabilidad o crisis. Pero a su vez, tomando el ejemplo alemán donde dos clases opresoras se reparten armónicamente el poder, plantea que "la coexistencia del poder de los junkers y de la burguesía bajo el régimen de los Hohenzollern no implica dualidad de poderes, por fuertes que sean, a veces, los conflictos entre dos clases que comparten el poder; su base social es común y sus desavenencias no amenazan con dar al traste con el poder del Estado. El régimen de dualidad de poderes surge sólo allí donde chocan de modo irreconciliable las dos clases; sólo puede darse, por tanto en épocas revolucionarias".[9]

Más adelante Trotski desarrolla una idea más compleja sobre cómo se llega a una situación de doble poder: "La mecánica de la revolución consiste en el paso del poder de una clase a otra clase. La transición violenta se efectúa generalmente en un lapso de tiempo muy corto. Pero no hay ninguna clase histórica que pase de la situación de subordinada a la de dominadora súbitamente. (...) Es necesario que ya en la víspera ocupe una situación de extraordinaria independencia con respecto de la clase oficialmente dominante, es preciso que en ella se concentren las esperanzas de otras clases o capas intermedias descontentas con lo existente. La preparación histórica de la revolución conduce, en el período revolucionario, a una situación en la cual la clase llamada a instalar el nuevo sistema social, si bien no es dueña del país, reúne de hecho en sus manos parte considerable del poder del Estado, mientras que el aparato oficial de este último sigue aún en manos de sus antiguos detentadores. De aquí arranca la dualidad de poderes de toda revolución".[10]

---

[9] *Ibíd.* Podríamos profundizar nosotros que al ser la dualidad definida centralmente por lo institucional, puede existir incluso entre tendencias no populares enfrentadas por el control de un Estado-nación.
[10] *Ibíd.*

En este sentido, para nosotros Trotski por un lado ve la necesidad de acumulación de poder previa, una suerte de "acumulación originaria de poder popular", antes de que éste se transforme en poder político efectivo. Y por el otro (y muy relacionado con lo anterior), que la "clase llamada a instaurar el nuevo sistema social" debe expresar una corriente contrahegemónica. Es decir: la clase portadora del cambio sólo lo puede ser si, tomando las ideas gramscianas, construye previamente una cultura, reglas, valores y poder propio; logra además que sus valores, objetivos e instituciones influyan positivamente sobre otras capas sociales, se transforma en clase en sí y, como parte de esto, dispone de una organización política. Esto es la acumulación originaria en la lucha de clases, la construcción de poder popular que permitiría a las clases oprimidas "reunir en sus manos de hecho parte considerable del poder del Estado" (Estado en sentido amplio)[11] para constituir el poder dual y transformarse en hegemónica.

En la Argentina de los 70, la idea de doble poder adquiere otros matices. En *Poder Burgués, poder revolucionario*, Santucho sostiene que éste se despliega entre el momento del inicio de la guerra revolucionaria y el de la toma del poder. Entre ambos hay un período durante el cual se debe ir desarrollando el "poder dual", donde las masas van resolviendo sus propios asuntos al margen y en enfrentamiento con el Estado. De modo que el poder dual existe para el PRT después del inicio de la guerra revolucionaria y, en ese sentido, pareciera ser coincidente con la idea de zona liberada, ya que éstas existen sólo a partir de un equilibrio político-militar y del desarrollo de poder territorial efectivo.

Lo dicho manifiesta una diferencia con la idea desarrollada por Trotski respecto de la Revolución Rusa, donde el Soviet (como organismo privilegiado de doble poder) convivía en el espacio y peleaba la hegemonía dentro del ejército,

---

[11] *Ibíd.*

preexistiendo a la guerra civil. La guerra civil revolucionaria aparecía como posterior a la existencia del poder dual, y la posibilidad de triunfo del proletariado unido al campesinado y parte del ejército se daba, justamente, porque el poder dual estaba desarrollado previamente.

Entonces para Santucho el poder dual se expresaría en formas de poder local y zonas liberadas: "El surgimiento del poder local debe ser resultado de un proceso general, nacional, donde aquí y allá, en el norte y en el sur, en el este y en el oeste, comiencen a constituirse organismos de poder popular". La idea de Santucho del poder local, está claro, se enmarca en una estrategia nacional: un poder local en conflicto con el Estado no puede autoaislarse ya que sería víctima fácil de la represión o se volvería inofensivo. De este modo, si bien debemos recordar que la propuesta fue escrita en un contexto de varios años de luchas populares ascendentes, el problema de una concepción de poder popular atada a lo militar es que no puede dar cuenta de qué hacer en la construcción local en momentos de calma y repliegue de las masas o relajamiento de la lucha de clases. Justamente, este desafío de una construcción en frío es lo que se debe resolver en sociedades donde las mediaciones del poder burgués son complejas. Podríamos relacionar los problemas de la construcción en frío con los de la construcción de poder popular y doble poder en una perspectiva de largo plazo, con la necesidad de lograr equilibrios parciales y treguas prolongadas donde el conflicto se desplace desde lo político militar hacia lo político, lo social o cultural, pero con preservación de los espacios conquistados.

Estos planteos respecto de una idea de doble poder construido a partir del inicio de la guerra civil y la consecuente lucha militar son fundamentales para entender la estrategia militar del ERP en la Argentina. No habría poder local sin el desarrollo de un ejército del pueblo en condiciones de contener al de la burguesía y respaldar la toma del poder en el momento oportuno. Entonces el doble poder para Santucho se construía en conflicto permanente con el Estado, genera-

ba instituciones propias que iban arrebatando la autoridad al gobierno y la burguesía en diferentes zonas y era transitorio porque aspiraba a transformarse en poder estatal él mismo, destruyendo la resistencia del Estado burgués mediante la guerra revolucionaria.

Para el PRT una situación de parálisis de la lucha sólo podía llevar al retroceso de las posiciones conquistadas y a una recuperación de la autoridad por parte de la burguesía y su Estado, por eso el sostenimiento de la guerra era fundamental para mantener la tensión entre las clases y con ello la posibilidad de doble poder. La pregunta que habría que hacerse respecto del material del PRT es si puede construirse poder popular antes de la guerra civil abierta. Evidentemente el doble poder y el poder local se relacionan muy fuertemente con situaciones de guerra civil o equilibrios que implican la capacidad de asumir la violencia organizada y la escisión de una parte de la sociedad respecto de otra.[12]

Desde una perspectiva leninista, el doble poder plenamente desarrollado implicaría la capacidad de las fuerzas populares de controlar fábricas, transportes y comunicaciones a través de consejos de trabajadores; la existencia de redes de distribución e intercambio propias, control sobre hospitales o un sistema de salud propio; de barrios, pueblos o zonas rurales donde la administración y la seguridad fueran ejercidas por las propias organizaciones populares mediante estructuras de autodefensa. Asimismo implicaría la existencia de un proceso donde los pequeños productores y trabajadores rurales iniciaran la reforma agraria; el desarrollo de una o varias referencias políticas con tendencia a la unificación que plantearan el problema del poder político

[12] El espíritu de escisión es para Gramsci la voluntad de una parte de la sociedad de romper con las ideas dominantes. Desde nuestra perspectiva podemos pensar esta idea como la capacidad de los trabajadores de romper con la idea burguesa de unidad nacional, asumiendo la construcción de la nación ellos mismo.

y la estructuración de unidades militares guerrilleras; y, por último, el surgimiento de una visión del mundo propia de las clases oprimidas que supere el sentido común dominante y se exprese en una escisión cultural respecto de los valores que hacen al sistema.

Sin embargo el poder popular, si bien se relaciona con esta capacidad de administración y coerción por parte de las clase oprimidas, la excede y la antecede. Puede existir sin que se hayan generado aún instituciones estatales propias. Además, el doble poder se plantea como provisorio, como momento de crisis revolucionaria, en perspectiva a ser suprimido en corto lapso, mientras que el poder popular es condición del doble poder pero debe ser también el sustento del nuevo sistema, más allá del Estado, una vez suprimido el viejo orden de cosas. Muchas veces se piensa el poder del Estado, sus instituciones tradicionales, como el objetivo final a tomar y no como instituciones a suprimir y reemplazar por las nuevas, lo que implicaría en concreto que el poder popular sería transitorio y terminaría mediatizado por las viejas instituciones o que la nueva institucionalidad sería un fin absoluto.

El caso de la URSS es quizá paradigmático. Allí el nuevo Estado terminó siendo todo mientras que los organismos propios de las masas (soviets, consejos de fábrica, etc.) fueron desapareciendo o fueron suprimidos violentamente. De esta forma el poder popular se igualó con poder del Estado. Y cuando el Estado entró en crisis no hubo (parafraseando a Gramsci) profundas trincheras socialistas en la sociedad civil que garantizaran una reconstrucción socialista del Estado, por eso con él se derrumbó todo el sistema.

Una discusión sobre la autonomía y el Estado

Aunque no es audaz de nuestra parte pensar que Santucho no adheriría a las concepciones autónomas en sus diferentes variantes, la idea de poder local se acerca

bastante a alguna de ellas. Las versiones autonomistas posmodernas plantean la construcción de poder "en los márgenes", por afuera del Estado, de la cultura dominante y en sectores sociales excluidos, generando relaciones autónomas y sin cuestionarse el tema del poder o del Estado, entendido como acceso al gobierno de las fuerzas revolucionarias. En este sentido y al decir del hoy autonomista Luis Mattini, máximo dirigente del PRT luego de la muerte de Santucho, "cuando uno estudia la historia de la humanidad, la caída del Imperio Romano es un punto crítico, porque fue minado desde abajo durante 300 años por el cristianismo con su prédica. Pero no era prédica de discursos, sino 300 años al estilo MTD de Solano,[13] gente que vivía de una manera diferente".[14]

Entonces, desde esta óptica, no se trata de realizar una revolución tradicional, política, sino en un sentido de más largo plazo una transformación muy lenta de estructuras que vaya minando las antiguas, más cercana a la transición del feudalismo al capitalismo entendida como una revolución burguesa que duró cientos de años, que a la Revolución Francesa o a la bolchevique, que se condensan en una década.

Sin embargo, la contradicción entre revolución de largo plazo y revolución de corto plazo es artificial. Toda revolución de corto plazo implica la idea de una transformación estructural de largo plazo, entendida como la transición de un modo de producción a otro con todas sus implicancias

---

[13] El Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) del barrio de San Francisco Solano, una zona muy pobre del partido de Quilmes, en el Gran Buenos Aires, es planteado como el paradigma de la construcción autonomista-situacionista en Argentina. Las ideas que sus dirigentes plantean se pueden encontrar en una entrevista publicada por el Colectivo Situaciones. Cfr: www.sinectis.com.ar/u/redresistalt.

[14] Tomado de www.lavaca.org, 8 de enero de 2004. Podríamos discutir hasta qué punto fue poder popular el de los cristianos de la época de las catacumbas, lo que sin dudas no fue poder popular fue el de los grandes señores romanos convertidos en obispos hacia el final del imperio.

en la creación de una sociedad diferente a escala mundial. Y este proceso de largo plazo encuentra sus orígenes en el seno mismo del sistema cuando éste aún está en óptimo funcionamiento. La construcción del Estado institución, o mejor dicho, la formación de las estructuras necesarias para dar cohesión al nuevo sistema es sólo un hito en el proceso de cambio de una formación social a otra. Justamente, desdibujar este hito o restarle importancia es una operación ideológica sumamente peligrosa para las clases populares y las condena a la marginalidad.

Permítasenos continuar un poco más con este rodeo: esta operación (la contradicción entre revolución de largo plazo y revolución de corto plazo) tiene origen en el fracaso de muchas de las experiencias transformadoras que por derrumbe, degeneración o cooptación no lograron alumbrar en forma definitiva un mundo mejor. Entonces, esquematizando se plantea: Estado es poder, poder es dominación y dominación es explotación, por lo tanto el que se plantee el tema del Estado y del poder a la larga recreará nuevas formas de explotación. Pero el problema está en que lo que aquí llamamos Estado y que extendemos a todas la épocas históricas es producto de la modernidad capitalista, por lo tanto la destrucción del Estado conocido no implica la desaparición de toda la estructura de organización social, económica y política.

Para nosotros, la construcción de una nueva sociedad requiere de nuevas estructuras, y mientras existan clases y países capitalistas en disputa en la mayor parte del mundo éstas deberán garantizar la hegemonía de las antiguas clases oprimidas con firmeza, tal como lo hizo la burguesía antes de la república parlamentaria (o como lo sigue haciendo hoy en la época del imperialismo globalizado). Un Estado de nuevo tipo que no anule el poder popular sino que lo garantice estratégicamente.

Precisamente, la mejor y más desarrollada forma de régimen político de la burguesía no es la dictadura ni el fascismo, sino el Estado parlamentario donde la dominación exis-

te con un mínimo de coerción abierta. Este régimen es expresión de hegemonía plena. En él las organizaciones populares tienden a ser estatalizadas o subordinadas al Estado (hegemonizadas por el sistema), pero no así las organizaciones de la burguesía que se tornan muy autónomas de éste. Las instituciones corporativas y culturales de los terratenientes, los grandes industriales y comerciantes, financistas, son poder burgués autónomo, impugnan las decisiones institucionales y la burocracia negocia permanentemente con ellas. Es por eso que planteamos que la autonomía respecto del Estado burgués es una conquista de las clases oprimidas en una estrategia de construcción de poder popular. Pero, con la construcción de una nueva sociedad, esta autonomía deberá sostenerse y desarrollarse en tanto la hegemonía de la nueva clase esté verdaderamente consolidada.[15]

Por otra parte, aunque el autonomismo en la versión "situacionista" es una variante extrema del modelo, otras, aquellas que aspiran en un tiempo histórico mesurable (de pocas generaciones) a transformar la sociedad en su conjunto, también tienen como eje lo local y la construcción en los márgenes, condicionando la estrategia a la necesidad táctica de lo local o sectorial. Al considerar variantes menos radicales (y más importantes en términos de desarrollo político) como el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil (MST) o el zapatismo de México, vemos algunas características distintivas. Por ejemplo, el zapatismo no se plantea la toma del poder, pero sí busca una transformación de la sociedad mexicana en su conjunto.

El EZLN reestructuró las relaciones entre la sociedad y la

---

[15] Es interesante traer la opinión del historiador Eric Hobsbawm, quien al terminar su análisis sobre la lucha por el sufragio universal plantea el alivio de las clases dominantes (opuestas sangrientamente durante siglos a darle derechos políticos a las masas oprimidas), cuando las masas, al fin, obteniendo el derecho al voto igualitario y siendo abrumadora mayoría no cuestionaron su dominio.

política en la zona donde ejerce el control; las nuevas instituciones generadas se construyeron como una recuperación de las instituciones tradicionales de las comunidades indígenas (con la perseverancia que implican 500 años de resistencia, pero también de influencia occidental) y extirpó la presencia del Estado mexicano en su zona (ya de por sí débil y corrupto, lo cual no es un dato menor para las posibilidades de desarrollo de doble poder), extendiendo su influencia alternativa por toda la región. El zapatismo es claramente poder local en su zona de inserción y doble poder en el estado de Chiapas, pero su perspectiva indigenista y local conspira a favor de lo fragmentario.

El MST también es una construcción autónoma de la población rural brasileña, no sujeta a directivas que excedan a las de su clase, pero formó parte de la construcción del Partido de los Trabajadores (que más que un partido es un frente) apoyando con reivindicaciones propias una propuesta de transformación de corto plazo para todo Brasil. Además, el MST aspira a ser parte de una construcción que se plantee reivindicaciones políticas de fondo y no reniega ni pública ni privadamente de la idea de partido y de revolución. En sus debates internos, el MST se cuestiona la posibilidad de lograr reivindicaciones de fondo sin la existencia de una política que exceda las necesidades del MST como organización campesina. Por eso los Sin Tierra debaten, a la luz de su práctica y experiencia, la cuestión relacionada con la lucha económica y la conciencia revolucionaria que ya cien años atrás discutieron Lenin y Rosa de Luxemburgo. A la luz de este debate ellos ven que "las luchas de masas tienen un carácter espontáneo, porque su límite reside en la lucha inmediata por conquistas económicas. Pero, por otro lado, debe ser entendido como el primer paso en la formación de la conciencia política".[16]

---

[16] Bogo, Ademar, *Política de cuadros*, Documento de discusión del MST, mimeo, Bahía, marzo de 1994.

En este sentido discuten la necesidad de formar cuadros políticos que puedan impulsar una lucha de tipo nacional, cosa que la permanente atención a la lucha propia del movimiento impide: "entonces podremos cometer errores históricos graves en la medida en que nos propusiéramos formar cuadros revolucionarios delegándoles tareas sólo relacionadas con la lucha económica que nunca llegarán a desencadenar un proceso revolucionario".[17] La compresión del MST de que un cambio social verdadero está más allá de la lucha inmediata es clara; como también es clara la contradicción inherente a todo movimiento social entre reivindicaciones sociales y lucha política. De ahí que polemicen con ellos mismos a través de Lenin: "Por eso (siguiendo a Lenin), si esta lucha espontánea es importante para engrosar las filas de los que luchan, debe, y es necesario tener, una organización que tenga estos objetivos (revolucionarios nacionales) formulados para llevar la lucha hasta el fin".[18]

Más adelante explicitan: "Es transparente entonces que muchas de las críticas hechas por Lenin se chocan con nuestra práctica, o sea: conocimiento parcial del marxismo, proponerse contribuir a la transformación social a partir del movimiento de masas sin una organización política, absolutizar un movimiento de masas como fuerza invencible, sin una política consecuente, sin programa, ni estrategia, etc. (...) Concluimos entonces, los dos procesos deben andar juntos, pues si un embrión de conciencia está en la lucha de masas, la mayor conciencia debe ser gestada en una organización política con una definición de tareas de mayor alcance".[19]

Es decir, los Sin Tierra avanzan en la definición del militante necesario para realizar tareas revolucionarias. Un militante que pueda pensar la política más allá de las reivindicaciones inmediatas de su clase o sector, alguien que

---

[17] *Ibíd.*

[18] *Ibíd.*

[19] *Ibíd.*

vea el problema de otras categorías o clases. Y coinciden con Gramsci cuando plantea que una política transformadora de la clase obrera sólo es posible cuando supera la conciencia corporativa asumiendo la representación de los intereses de la nación en su conjunto. Además, las comunidades generadas en las tierras recuperadas por el MST tienen su propio sistema educativo, seguridad y leyes, y las relaciones de propiedad se rigen por principios socialistas, siendo, de este modo, una escuela para todos los miembros del movimiento. Pero aquí también este avance que puede ser visto como un gran logro desde una perspectiva autonomista, es problematizado por el MST como un riesgo que puede llevar a la integración autónoma al sistema a través de la reforma de la legalidad existente sin producir cambios de fondo.

Existen "20 millones de hectáreas de tierra conquistadas por la lucha. Por eso podemos decir hay un poder territorial instituido a través de la conquista de la tierra, que presenta características revolucionarias. (...) Esta estructura en formación en un asentamiento no debería ser confundida con un nacimiento del socialismo, sí debería ser embrión de nuevas relaciones y por lo tanto, de un nuevo modo de vivir la existencia individual y social".[20] Lo que aparece es el riesgo de convertirse en parte del paisaje: "Reformando nuestros asentamientos, llegamos a una institucionalización a través de cooperativas y estamos desarrollando una cultura del legalismo a través del cooperativismo", al plantear los problemas de reformas (política, éticas, artísticas, organizativas) que adaptan la organización al sistema, a una "organización natural, controlable, y soportable por el orden".[21]

Entonces vemos cómo los Sin Tierra se plantean la necesidad de construir una fuerza nacional, de formar militantes que excedan la reivindicación sectorial y que la cons-

---

[20] Bogo, Ademar, *Fundamentos de la revolución cultural*, Documento de discusión del MST, mimeo, Bahía, abril de 2000.
[21] *Ibíd.*

trucción de nuevas relaciones sociales en los territorios que controlan se lleven adelante en forma antagónica con el sistema. Sólo así la construcción social expresará embriones de poder popular en el sentido en que lo desarrollamos páginas más adelante. El MST alerta de este modo contra la tentación reformista (y conformista): el sistema, si pretende ser realmente hegemónico, da oportunidades de integración. La cooptación no es sólo por prebendas sino a través de reformas que dan cuenta de las disconformidades y las crisis, y que permiten la neutralización de los disconformes.

El poder local como expresión de poder popular es en este sentido una expresión de autonomía que encierra potencialidades y riesgos. Si se prolonga en el tiempo aislándose o acomodándose en los intersticios posibles (o dando, por acción u omisión, oportunidades al sistema de que los genere), más que una expresión dialéctica de la lucha de clases destinada a una superación puede ser una expresión "antagónica" de un enfrentamiento cuyo destino no es la resolución de la contradicción sino su prolongación: los polos de este enfrentamiento son irreductibles a lo nuevo.[22] Los Sin Tierra del Brasil plantean, justamente, la existencia de este riesgo. Concretamente entienden que a través de la consolidación de los asentamientos dentro de un marco legal cooperativo se tiende a acomodar el movimiento y perder potencialidad revolucionaria. Por ello plantean la necesidad de una revolución cultural (en el sentido integral dado por el maoísmo): "Una revolución cultural deberá ser ese nacimiento o renacimiento doloroso, para que al mismo tiempo

[22] Este elemento filosófico de la concepción autonomista es central para comprender el resto de sus propuestas y su concepción (ahistórica) de la historia: para el autonomismo no hay superación dialéctica, no hay progreso sino enfrentamiento perpetuo. Toni Negri ve en Hegel un desarrollo perjudicial de la filosofía occidental y recomienda retroceder hasta Spinoza para reconstruir las bases teóricas del pensamiento revolucionario.

que resistimos al capitalismo, instalemos un nuevo orden territorial con elementos que no muden sólo las apariencias sino también la esencia del modo de producir una existencia personal y social de las comunidades campesinas. (...) Pretendemos radicalizar las contradicciones para garantizar el avance del MST".[23]

Sin embargo, debemos recordar nuevamente que el concepto de autonomía de las organizaciones populares no debe confundirse necesariamente con el autonomismo posmoderno. El poder popular sólo es tal si se expresa a través de construcciones propias de las clases oprimidas que trasciendan la existencia de una organización revolucionaria (aunque ésta haya ayudado a generarlo). Es decir, la organización popular no sólo como *retaguardia* de la organización política sino como sujeto y estructura contrahegemónica más allá de la organización. Lo mismo puede decirse para el caso de un nuevo Estado: las organizaciones populares deberían tener una existencia propia y legitimante del nuevo orden de cosas, constituir las defensas profundas de la nueva sociedad más allá del Estado propiamente dicho.

Las recientes propuestas de poder comunal esbozadas por Hugo Chávez e impulsadas por los sectores revolucionarios del chavismo abren un universo práctico de perspectivas interesantes en torno a la construcción de poder popular y su relación con el Estado. Deberíamos pensar este proceso en su dinámica como una transición. Lo viejo y lo nuevo está en disputa. Lo sorprendente es que dentro de las viejas instituciones (Ejército, Poder Ejecutivo, Parlamento, etc.) se impulsa (o al menos no se impide) el desarrollo de instituciones que en perspectiva deben reemplazar a las existentes. Esta experiencia en nacimiento es nueva y auspiciosa, y aporta nuevas líne-

---

[23] Bogo, Ademar, *Fundamentos de la revolución cultural*, Documento de discusión del MST, Bahía, mimeo, abril de 2000.

as de reflexión y acción que es importante indagar en adelante.[24]

Conclusiones

Hemos considerado a lo largo de este pequeño trabajo algunas líneas de demarcación entre diferentes conceptos que surgen de la experiencia de lucha de las clases oprimidas. Hemos tratado el concepto de poder popular en relación con el poder local y el doble poder, con propuestas que deben ser profundizadas en el debate y en la práctica. Hemos considerado que la construcción de poder popular es una suerte de "acumulación política originaria", en el mismo sentido que Marx planteó la idea de acumulación originaria de capital como paso previo para el dominio capitalista. Poder popular es así la acumulación política, social, ideológica, cultural, militar, etc., necesaria para dar batalla por el cambio de sistema social. Es la constitución en la clase trabajadora de una fuerza, cultura y concepción del mundo que prefigura el nuevo sistema y a la clase que lo encarna como posible dueña del futuro y orientadora de la totalidad de la vida social.

Vimos la concepción de poder popular en relación con las ideas de autonomía y Estado. También delimitamos el concepto de Estado en relación con los aportes gramscianos de Estado en sentido amplio. Precisamos que existen diferentes formas de dominación social anteriores al Estado moderno y que pueden existir otras diferentes en el futuro, pero principalmente que las clases oprimidas deberán construir sus propias herramientas de cara al gobier-

[24] La experiencia que Venezuela está desarrollando en el mismo momento de la escritura de estas líneas no puede estar ausente cuando se debate hacia dónde vamos y cómo lo hacemos. Por eso no queremos dejar de citar la importancia de continuar con el análisis de este proceso en el futuro inmediato.

no de la sociedad nacional en su conjunto. Presentamos también la idea de poder popular respecto de la hegemonía de una clase sobre el conjunto del sistema social y el Estado, en comparación con la forma en que domina la clase burguesa más allá del Estado (en el sentido de aparato burocrático militar).

Por último, desde el punto de vista histórico presentamos brevemente la idea de poder popular en relación con las conceptualizaciones sobre el doble poder de Trotski, respecto de la Revolución Rusa, y de las ideas de Santucho en Argentina. También citamos las problematizaciones del MST respecto de la construcción local y la necesidad de un cambio revolucionario para toda la sociedad. Esperamos que éste sea un aporte positivo a la discusión y la práctica política en el camino de construir nuestra propia estrategia revolucionaria. Creemos que sólo la praxis entendida con un proceso de acción y reflexión nos permitirá encontrar las respuestas que nos faltan.

El poder popular

Rubén Dri*

Introducción

La reflexión y el debate sobre el poder tienen una historia de muchos siglos. Desde los sectores populares se planteó siempre cuando creyeron estar a las puertas de la nueva sociedad que era la finalidad de su lucha. Un ejemplo claro y contundente es la narración que encontramos en el evangelio de Marcos:

"Como ustedes saben -es Jesús quien habla a sus discípulos- los que son tenidos por jefes -*arjein*- de las naciones, se enseñorean -*katakyriéuousin*- de ellas; y los grandes de entre ellos, ejercen potestad sobre ellas. No así, pues, será entre ustedes; sino el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, será su -de ustedes- servidor -*diákonos*-; y el que quiera ser el primero entre ustedes, será el siervo -*doúlos*- de todos: porque aun el hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir -*diakonésai*-" (Mc 10, 42-45).

Éste es el final de un debate de los componentes del movimiento de Jesús, denominados "discípulos" y de éstos con el mismo Jesús, en el momento en que Jesús con su movimiento se dirige a Jerusalén para enfrentar a los poderes centrales.

---

* Filósofo, teólogo y profesor de Filosofía y de Sociología de la Religión en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Fue parte del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y militante del Peronismo de Base. Ha publicado, entre otros libros, *Racionalidad, sujeto y poder*, *El movimiento antiimperial de Jesús* y *La Fenomenología del espíritu de Hegel*.

Aquí se encuentra sintetizado el núcleo de la concepción del poder de Jesús y de la comunidad de Marcos. Se trata de una propuesta innovadora, revolucionaria que, en desventaja en la conformación de los imperios, monarquías, repúblicas, se encontrará en las comunidades como germen corrosivo, que no dará paz a los dominadores.

La respuesta se organiza en forma de contraposiciones:

Grande -*megas*- <----------> servidor -*diákonos*-
Primero -*prótos*- <----------> siervo -*doúlos*-
Ser servido -*diakonethénai*- <----> servir -*diakonésai*-

Ser grande, ser primero, ser servido. Es la concepción del poder de dominación. La contraposición entre los grandes y los pequeños es una contraposición sociológica, como la que se da entre los soberbios y los humildes. Los grandes, los soberbios son los emperadores, reyes, sumos sacerdotes y sacerdotes jefes. Los pequeños son los campesinos, los servidores del palacio, los jornaleros, los trabajadores que fueron a cortar los cedros del Líbano para las construcciones monumentales de la monarquía.

Los grandes siempre tienen los primeros puestos ya sea en las ceremonias civiles o en las ceremonias religiosas; en los espectáculos públicos y en los banquetes; en ser atendidos por las autoridades. Los primeros lugares siempre están reservados. Los pequeños ya saben que tienen que esperar y, generalmente tienen que esperar eternamente, sin límites, porque ellos no cuentan.

Los grandes que son los primeros están destinados a "ser servidos". Para eso son grandes y ocupan los primeros puestos. Ser grande, sentarse a la derecha y a la izquierda no serían objetivos apetecibles si no estuviesen para ser gozados. El poder está unido al placer. La imagen de la corte es, a su vez, la imagen del placer, del banquete, de la orgía. Es así como se ve la corte de Herodes en la que se decide la muerte del Bautista y la corte de Jeroboam anatematizada por Amós.

Lo propio del siervo es servir, ejercer el servicio -*diakonía* o *douléia*-. Para captar en toda su dimensión el concepto de poder en su significado de servicio menester es contextualizarlo. En el texto se toman como sinónimos *diákonos* y *doúlos*. Ahora bien, está claro que el segundo término era el más apropiado para designar al esclavo.

En la sociedad de Jesús había esclavos y los había en la sociedad de la comunidad de Marcos. Cuando nosotros hablamos de diaconado, de servir, de servicio, para nada lo asociamos con el hecho de la esclavitud. Pero ése es el contexto en el que se inserta este debate sobre el poder. Jesús contrapone al grande, o sea, al que manda con el esclavo y toma partido por el esclavo.

Pero no se trata de compasión, de conmiseración, de ayuda, de dar la mano al pobre simplemente. No. De lo que se trata es del poder. Ése es el tema que se debate. Jesús y su movimiento, especialmente el grupo más cercano a él, viven momentos de excitación. Están por enfrentar directamente a los poderes dominantes y, en consecuencia, de dar un salto cualitativo en la construcción de la nueva sociedad.

Sus discípulos interpretan el poder como dominación. Es la concepción tradicional, compartida por los zelotes. Naturalmente que piensan que ahora el poder se va a ejercer de una manera distinta, no para oprimir, sino para liberar. Desde arriba se ejercerá hacia abajo una acción bienhechora. Ahora se dará de comer a todos, de repararán las injusticias, se devolverán las tierras a los campesinos. Pero no se revolucionará radicalmente la sociedad estamental.

Jesús da vuelta todo el planteo. El dicho "muchos que eran últimos serán primeros, y los últimos, primeros" (Mc 10, 31) expresa claramente esa revolución. La contraposición es entre los "primeros" -*prótoi*- y los "últimos" -*ésjatoi*-. Los "primeros" son los "grandes", los *árjontes*, los que mandan, y los "últimos" son los *arjómenoi*, los mandados, los súbditos. En una sociedad bien constituida los "primeros" mandan y los "últimos" obedecen.

Jesús da vuelta la relación y cambia el sentido de la misma. Una doble revolución. Primera revolución: los primeros pasan a ser últimos y éstos, primeros. Segunda revolución: los "últimos" no se transforman en "grandes", en árjontes, sino en diákonoi, en doúloi. Ello implica que los pobres, los campesinos marginados, los siervos no pasan a ejercer el poder como lo ejercían los "grandes".

Los que en las naciones mandan, se transforman en dictadores o tiranos, semejantes al Faraón o a Herodes, símbolos del poder de dominación, opresivo, corrupto. En el Reino de Dios se ejercerán funciones, servicios. Ello significa que el poder será horizontal. Ello había sido señalado en diversas parábolas, especialmente en la que se refiere a "la semilla que crece por sí sola" (Mc 4, 26-29) y a la del "grano de mostaza" (Mc 4, 30-32). El poder se construye desde abajo y nunca para dominar.

El sujeto y el poder

El tema del poder está esencialmente relacionado con el tema del sujeto, de modo que en primer lugar debemos realizar algunas aproximaciones al concepto de sujeto, para lo cual nos apoyaremos fundamentalmente en Hegel. Se trata de "aproximaciones", no de definiciones, imposibles, por otra parte, de realizar sobre un tema que desborda todo límite que se le quiera poner.

En una primera aproximación diremos que el sujeto es el "movimiento del ponerse a sí mismo".[1] En primer lugar es un movimiento, no un estado, una sustancia, un algo. En consecuencia "Nunca es lo que es, siempre es lo que no es". El "no" lo atraviesa de parte a parte, incrustándose en su misma médula.

---

[1] Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1973, pp. 16 y 17.

Pero este movimiento no proviene de un agente externo, con el que tendríamos el conocido "regreso al infinito" de móviles que, a su vez, son movidos por otro, sino que radica en su mismo ser. Es el movimiento del "auto-ponerse", del "ponerse a sí mismo". En las relaciones intersubjetivas que esencialmente constituyen a los sujetos, éstos siempre están en el entramado dialéctico de poner, ser-puesto, ponerse.

El sujeto es un "ensamble de relaciones sociales", dice Marx en la sexta Tesis sobre Feuerbach. En esas relaciones sociales constituyentes del sujeto o en esas relaciones intersubjetivas, circula dialécticamente el poner, ser-puesto. "Te llevan puesto" es la expresión del lenguaje común. Cuando te llevaron puesto, te transformaron en objeto, te "llevaron por delante", te arrojaron fuera. El sujeto se recupera, pasa de la condición de objeto a sujeto, poniéndose, cortando una ruta, por ejemplo.

Otra aproximación al concepto de sujeto se obtiene cambiando el verbo "poner" por "crear". El sujeto es "el movimiento del crearse a sí mismo". "Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de la enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*".[2]

La "autogeneración del hombre". Evidentemente Marx no se refiere al hombre como ser fáctico. Como tal es fruto de la relación entre un hombre y una mujer. Se refiere a su segundo nacimiento, es decir, a su nacimiento como sujeto, ser que se pone a sí mismo. En este sentido es producto de

---

[2] Marx, Carlos, *Manuscritos Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1977, pp. 189-190.

una autocreación o, mejor, de un autocrearse que consiste en un "proceso", en un movimiento. Este autocrearse no es otra cosa que el trabajo.

El trabajo como movimiento autocreador del sujeto nos revela la estructura del sujeto. Efectivamente, el trabajo es creación de algo, de un objeto. Pero esta creación es al mismo tiempo autocreación, lo cual significa que el sujeto es la totalidad sujeto-objeto. El sujeto se crea, creando. El crear es al mismo tiempo crearse.

El sujeto se crea creando. El crear-crearse implica el particularizarse. El sujeto no es un particular, sino un universal que incluye al particular, o a los particulares, como momentos de su propia creación. El sujeto es universal, el único ser que lo es. Su apertura esencial, constitutiva, lo diferencia esencialmente de los animales, encerrados en el estrecho ámbito de los sentidos.

Los animales son plenamente "naturales". Forman un todo uno con la naturaleza sensible. Allí está su fuerza, con la que el hombre no puede competir, y su debilidad. No están abiertos a la universalidad. El sujeto está constituido esencialmente por la contradicción universal-particular, un universal que sólo puede realizarse particularizándose continuamente y superando las diversas particularizaciones en el universal, logrando así el universal concreto o individuo, sujeto.

Ello significa que el proceso de autocreación del sujeto es un continuo proceso de dialectización entre el universal y el particular. El universal que comienza siendo abstracto, vacío, se concretiza en un proceso de continua superación de la contradicción universal-particular. Se particulariza universalizándose y se universaliza particularizándose.

Otra aproximación consiste en considerar al sujeto como el movimiento del "reconocer y ser reconocido". El sujeto se construye como sujeto, se subjetualiza sólo en la medida en que reconoce a otro sujeto como sujeto y es reconocido como tal. El movimiento del reconocimiento significa superar el momento objetivo del sujeto para que la relación sea de sujeto a sujeto.

El reconocimiento generador del sujeto es de sujeto a sujeto. De ahí que el camino del dominador, el del señor o amo, se transforme en un callejón sin salida. Ello es así porque la dominación reduce al dominado a un objeto, con lo cual no logra ser reconocido por otro sujeto. La salida sólo puede venir por la vía del dominado mediante la creación o trabajo.

El sujeto, ya sea considerado como movimiento de autoposición, ya como movimiento de autocreación, ya como movimiento de reconocer y ser reconocido, implica necesariamente un movimiento de poder, un movimiento de ejercer poder. Sujeto y poder constituyen dos momentos de la misma totalidad que es el sujeto. Menester es, pues que pasemos a la consideración del poder.

El poder, entramado de contradicciones

De más está decir que el poder es una realidad sumamente compleja que se desarrolla en un entramado de contradicciones, entre las cuales destacamos:

particular - universal
sociedad civil - estado
horizontalidad - organización
micropoder - macropoder
construcción del poder - huida del poder - toma del poder
movimiento social - movimiento político
autonomía - organización política

El tratamiento del poder supone, pues, penetrar en un ámbito de una gran complejidad. Simplificando el problema distinguimos en los actuales debates sobre el poder, en el ámbito de los sectores populares, tres concepciones fundamentales a las que, haciendo una especie de “tipo ideal”, denominaremos: “toma del poder”, “huida del poder” y “construcción del poder”. Se trata de “tipos ideales”, es

decir, de construcciones teóricas que consisten en considerar el fenómeno social o político de que se trata, en este caso "el poder", como un fenómeno "puro". En la realidad no sucede tal cosa.

Consideraremos los tres tipos propuestos y trataremos de ver cómo se comportan las diversas contradicciones.

La toma del poder

En los movimientos sociales y políticos de las décadas del 60 y 70 que marcaron profundamente a nuestra sociedad, el problema del poder fue planteado con fuerza. El debate fue intenso, y las concepciones diversas, pero todas, de una u otra manera se sintetizaban en la "toma del poder". En realidad la expresión pertenece a la teoría que fundamentó los procesos revolucionarios del siglo XX. Toma del poder, asalto al poder, asalto al cielo, son expresiones equivalentes. Sin duda que son movilizadoras, encienden en la imaginación figuras utópicas que impulsan a la voluntad para la lucha.

El poder, en primer lugar, es pensado o imaginado como si fuese un *objeto*. Así como se puede tomar, asir, o, en términos populares, "agarrar" un objeto, también se puede tomar o agarrar el poder. De esta manera, se piensa que no se tiene el poder, no se lo ejerce, hasta que no se lo ha tomado. El poder está en manos de las clases dominantes, de los grandes consorcios, del ejército. En fin, alguien, o algunos lo tienen. Se trata de arrebatárselo.

En segundo lugar, el poder está en un *lugar* determinado. Ese lugar puede ser la "Casa Rosada", Campo de Mayo o La Tablada, o también, la Bastilla o el Palacio de Invierno. Quienes están ahí tienen el poder. Para arrebatárselo es necesario trasladarse hasta ese lugar. La columna del Che, desde la Sierra Maestra a Santa Clara, y desde allí a La Habana, o la "Larga Marcha" de Mao son símbolos de este ir hasta el lugar donde se encuentra el poder, para tomarlo, arrebatándoselo al enemigo.

El poder, en consecuencia, es como una cosa que está en un determinado lugar al que hay que trasladarse para tomarlo. Algo semejante a la expedición de los Argonautas dirigidos por Jasón a la Cólquide para arrebatar el célebre "vellocino de oro". Pero ya se sabe, semejante tesoro está bien guardado, bien custodiado. La marcha para su conquista no es una fiesta, sino una lucha. Menester es tener la organización y los instrumentos necesarios para dar esa lucha.

El instrumento por excelencia es el *partido político*. Para la toma del poder se necesita un partido revolucionario y para que éste lo sea, debe estar constituido por el sujeto o los sujetos revolucionarios. Es necesario "crear una organización de revolucionarios capaz de dar a la lucha política energía, firmeza y continuidad", es decir, una organización formada por "revolucionarios profesionales".[3]

El partido es, en la concepción leninista del *¿Qué hacer?*, el portador de la conciencia socialista que debe ser introducida en el proletariado "desde fuera". "La conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clases del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente dentro de ella", lo que significa que "es tarea de la socialdemocracia el llevar al proletariado la conciencia de su situación y de su misión".[4]

El partido introduce, pues, la conciencia socialista en el proletariado, el cual, como sujeto revolucionario ahora consciente, se larga a la acción revolucionaria de tomar el poder y establecer su propia *dictadura*. El concepto de "dictadura del proletariado" es por demás significativo. Normalmente significó lo contrario a la democracia, en cualquiera de sus formas. Entendemos que no fue ésa la concepción de Marx, en el cual, por otra parte, el concepto es marginal, nunca tematizado. Pero en él el concepto de dictadura no se opo-

---

[3] Lenín, Vladimir I., *¿Qué hacer?*, Progreso, Moscú, 1981, p. 39.

[4] *Ibíd.*, p. 39.

nía al de democracia, en el sentido de elecciones, partidos políticos diferentes, en la medida en que consideraba que las democracias burguesas eran dictaduras.

Ello significa que para Marx la dictadura implicaba la dominación de una clase sobre las otras, no necesariamente la de un partido político. Así como la dictadura de la burguesía se ejerce mediante diversos partidos políticos, lo mismo podría hacer el proletariado. Queremos decir que la lógica de la dominación de clase no implica necesariamente el partido único.

La instauración de las dictaduras del proletariado ha producido, en general, resultados decepcionantes. Los partidos revolucionarios que lograron la toma del poder establecieron efectivamente una dictadura que se llamó "dictadura del proletariado" pero que, en realidad, fue una dictadura del partido, del aparato burocrático y finalmente del líder, depositario de la ciencia.

La revolución se había realizado para construir una sociedad plenamente liberada, con igualdad efectiva de derechos para todos. La realidad fue decepcionante. La dominación no fue quebrada sino sustituida. Los revolucionarios pasaron a ser los nuevos señores. Mentiras, crímenes y corrupción acompañaron a la nueva sociedad, que no resultó nueva, sino antigua. La caída del Muro de Berlín es el símbolo de la derrota de las revoluciones que tomaron el poder.

Hablar de traición, referirse a las condiciones difíciles en que se produjo la revolución soviética, a la temprana muerte de Lenin y a otras circunstancias, de ninguna manera logran explicar un fracaso tan rotundo. Volver al debate entre Lenin y Rosa Luxemburgo puede ser un ejercicio excelente, no para darle ahora la razón a Rosa, sino para bucear en el destino de una revolución realizada por una organización, el partido político, que "toma el poder".

¿Cómo se superan las contradicciones en el tipo "toma del poder"? Para la toma del poder prima la organización, lo general o universal sobre el particular, los individuos que la conforman. La organización suele asumir la forma de un

aparato que semeja un universal abstracto que no se dialectiza con los particulares, sino que los aplasta, los objetualiza, los transforma en militantes de obediencia debida.

La sociedad civil, ámbito de los vecinos, de los ciudadanos, de los clubes, de los diversos movimientos vecinales, barriales, villeros, culturales, prácticamente es dejada de lado. La organización revolucionaria es "política" y va directamente a lo "político", es decir, a las organizaciones económicas, militares, estatales, pasando por sobre el ámbito de la sociedad civil, la que sólo puede ser un instrumento a utilizar.

Ello significa una desvalorización de los "movimientos sociales". Éstos son vistos sólo como instrumentos. De ninguna manera se los puede pensar como un ámbito desde el cual tal vez sea posible repensar toda la política y, en consecuencia, la organización. Se vio esto con claridad en el comportamiento que las organizaciones políticas de "toma del poder" tuvieron con las asambleas surgidas al calor de la pueblada del 19/20 de diciembre de 2001.

Las asambleas que, como hongos después de la lluvia se esparcieron por toda la Capital y gran parte del conurbano, no eran otra cosa que la sociedad civil reuniéndose, debatiendo, movilizándose. Debería haberse visto inmediatamente que algo "nuevo" se había producido, algo nuevo que tal vez no se encontraba en la teoría como se la había recibido, recitado e implementado en la práctica. Era el particular, los particulares que se desgajaban definitivamente de un universal que los aprisionaba y aplastaba.

La propuesta y la práctica de dichas organizaciones de izquierda fue proponerles nuevamente un universal ya constituido en el que podían entrar nuevamente como "partes", como objetos, pues la organización ya estaba como una casa a la que sólo hay que entrar. Es una casa regalada o prestada o impuesta.

La organización política, o sea, el partido revolucionario, es un micropoder frente a los macropoderes e intenta dar el salto pasando por sobre todos los micropoderes. Es necesario asaltar el poder, el gran poder, "tomar la Bastilla", des-

truir al FMI, a la banca mundial, es decir, pasar inmediatamente a la "gran acción" mediante la cual se llegue al universal, a la totalidad concreta para, desde allí, comenzar la construcción del socialismo. Del micropoder al macropoder sin solución de continuidad.

La huida del poder

Algunas experiencias que tuvieron lugar desde la segunda década del siglo XIX enmarcan el contexto que condiciona la aparición de la concepción que se puede expresar como “huida del poder”. En primer lugar, el fracaso del denominado “socialismo real”. Lo que comenzó siendo la gran revolución socialista culminó en la “dictadura estalinista”. Ello había sido visto por Rosa Luxemburgo.

La “caída del Muro de Berlín”, símbolo mayor, impactante, de dicho fracaso, fue un durísimo golpe para quienes no sólo habían abrigado esperanzas en la Revolución Rusa, sino que habían dedicado gran parte de su vida a la militancia, siguiendo las orientaciones que venían del que se creía centro ortodoxo del marxismo-leninismo. Desilusión, amargura, desorientación, falta de sentido, son algunos de los sentimientos que embargaron a muchos militantes.

El fenómeno que se conoce como “posmodernidad” está estrechamente ligado a la caída dramática del denominado “socialismo real” y al avance arrollador del capitalismo imperialista en su fase neoliberal. Tierra arrasada parecía quedar donde otrora florecieran las esperanzas de un mundo nuevo, humano, fraternal. Surgen entonces o se afirman y propagan las concepciones individualistas, cortoplacistas, del fin de la historia, la muerte de los relatos y el “sálvese quien pueda”.

Pero ¿por qué fracasó el socialismo? ¿No tiene ello que ver con el marxismo, con Marx, pues era quien lo había fundamentado teóricamente? Y más allá: ¿no era culpable Hegel, quien había emponzoñado la filosofía de tal manera que

Marx no se pudo liberar de tal ponzoña? *¡Hic Rhodus, hic salta!* ¡Aquí está la madre del borrego! Efectivamente, dos dosis de veneno le ofrece Hegel a Marx, el cual las toma, no sin antes agregarle determinados condimentos que, en lugar de suavizar el veneno, lo hacen más eficaz, aunque algunos autores traten de despegar a Marx de Hegel como es el caso de Deleuze y sobre todo Toni Negri.

Nos estamos refiriendo al concepto de universalidad o totalidad y a la dialéctica. Si los ideólogos de la toma del poder sostienen la teoría del salto del micropoder al macropoder, Deleuze y Negri sostienen que tal salto nunca se puede dar. Al macropoder no se arriba nunca, porque "no hay manera de que podamos conocer la totalidad".[5] Sólo conocemos fragmentos, parcialidades.

En consecuencia sólo podemos pensar en una política de eventos que son "destellos contra el fetichismo, festivales de los no subordinados, carnavales de los oprimidos, explosiones del principio del placer, intimaciones del *nunc stans*".[6] Eventos como el Mayo francés del 68, colapso de los regímenes de Europa del Este, rebelión zapatista, Seattle, Davos, Washington, Praga, son algunos de los ejemplos.[7]

Nada de dialéctica, dice Negri, porque "la realidad siempre presenta proliferantes multiplicidades (...) La realidad no es dialéctica; el colonialismo lo es";[8] "Ni la realidad ni la historia son dialécticas y ninguna gimnasia retórica idealista puede hacerlas entrar en un orden dialéctico".[9]

Holloway no niega la dialéctica pero niega que ésta pueda pasar de la primera negación. Se trata de la dialéctica nega-

---

[5] Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, editor Andrés Alfredo Méndez, Buenos Aires, revista Herramienta, 2002, p. 150.

[6] *Ibíd.*, p. 308

[7] *Ibíd.*, p. 308

[8] Negri, Antonio, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 127.

[9] *Ibíd.*, p. 129.

tiva. Afirma: "La única manera en la que puede entenderse la dialéctica es como dialéctica negativa, como negación abierta de la no-verdad, como rebelión contra la falta de libertad". Ello implica que debemos quedarnos en el "no", en la rebelión, en la repulsa, sin pasar a la construcción. No se debe pasar de lo negativo, lo que significa, del rechazo al capitalismo, a lo positivo, es decir, a la construcción de instituciones.

Según Holloway, en consecuencia, debemos estacionarnos en la pura negación, en la contestación, en la crítica, en el reclamo, sin pasar a ninguna construcción. Para Negri, en cambio, mediante el éxodo, la deserción, el nomadismo, creamos el vacío para el imperio el cual finalmente se encontrará enfrentado masivamente a la compacta multitud que lo vencerá.

La construcción del poder

El poder no es una cosa, un objeto que se encuentra en algún lugar al que es necesario ir con los instrumentos necesarios para tomarlo. Pensar al poder de esa manera es propio del *entendimiento*, es decir, de ese momento del sujeto en el cual éste tiene la necesidad de abstraer y fijar los contenidos fluyentes de la realidad. Es un momento del conocimiento absolutamente necesario, pero que presenta la contrapartida de resistir la necesidad de fluidificar o de volver a poner en movimiento lo que se ha fijado.

Menester es fluidificar lo fijado por el entendimiento. Es la tarea que realiza otro momento del sujeto denominado *razón*. Ésta es la que capta el movimiento dialéctico de la realidad, es decir, de los sujetos, ensambles de relaciones sociales. El poder pertenece al ámbito de las relaciones intersubjetivas o relaciones sociales. No es una cosa, pero tampoco es una fuerza anónima que circula según nos dicen los textos foucaultianos.

El poder es una realidad propia de las relaciones humanas que, de una u otra manera siempre son relaciones sociales. Pero no es "algo" que se instala "entre" los sujetos que entablan dichas relaciones. Es un "momento esencial" de esas relaciones que constituyen, a su vez, un momento esencial de la construcción del sujeto, o más precisamente, de los sujetos que se construyen intersubjetivamente.

El poder no es un objeto. Ello significa que "no es". Los objetos, las cosas, como las piedras, las rocas "son". El poder se hace, se construye de la misma manera que se construye el sujeto. Construirse como sujeto –y no hay otra manera de ser sujeto que construyéndose- es construir poder. Pretender separar el "poder-sobre" del "poder hacer" como sostiene Holloway es una abstracción que no tiene realidad alguna.

El poder es siempre, esencialmente, relación intersubjetiva, relación social. Se trata de la relación que consiste fundamentalmente en la "lucha por el reconocimiento". Dar esa lucha, sin la cual no hay sujeto posible, significa crear un poder que siempre origina una desigualdad que Holloway denomina "poder-sobre", verdadero motor de la lucha por su superación. De la desigualdad a la igualdad es el camino.

En concreto, el trabajador desocupado, arrojado a los márgenes del ámbito productivo, como un objeto descartado, se reconstruye como sujeto reuniéndose en asamblea, debatiendo y finalmente decidiendo cortar la ruta y poniendo en práctica la decisión. Se construye como sujeto en el mismo proceso en el que construye poder que obliga al otro, al que lo ha objetualizado, a que lo reconozca como sujeto.

Pretender huir de las relaciones de poder es una pretensión inútil. Sólo puede llevar a la construcción del "alma bella" a la que "le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia", de tal manera que "su obrar es el anhelar que

no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia".[10]

Es el sujeto, tanto el individual como el colectivo, que se encierra en sí mismo, que se adora a sí mismo, que se cree desligado de las relaciones sociales, pues apenas se da cuenta de que se encuentra en el entramado de relaciones sociales percibe que está entre relaciones de poder.

¿Cómo se superan las contradicciones de la concepción del tipo "construcción del poder?" Menester es tener en cuenta que tratamos siempre del poder popular, porque tanto la construcción del poder como la toma del poder pueden encararse tanto desde los poderes dominantes como desde los dominados, tanto desde las clases dominantes como desde las subalternas.

La contradicción o negatividad es el verdadero motor que empuja todo el proceso que se desenvuelve dialécticamente. El particular no es un átomo separado de los otros átomos, ni un momento aplastado o devorado por el universal como acontecía en las totalidades orgánicas premodernas. La tribu primitiva, la polis ateniense, el feudo medieval eran totalidades orgánicas en las que el particular era completamente absorbido.

La concepción de construcción del poder tiene en cuenta el surgimiento del individuo como individuo en la modernidad y lo considera en relación dialéctica con la universalidad que se realiza en la sociedad organizada como Estado. Éste, el universal, no existe sin el particular, pero este último, a su vez, no existe sin aquél. Para expresarlo de otra manera, parafraseando a Marx, tanto el hombre hace a las circunstancias como éstas hacen a aquél.

La construcción va de lo particular a lo universal, de lo micro a lo macro, de la sociedad civil a la sociedad política, del movimiento social al movimiento político, o sea, desde abajo hacia arriba, teniendo en cuenta que arriba y abajo, micro y

---

[10] Hegel, G. F. W, *op. cit.*, p. 384.

macro, social y político son siempre momentos dialécticos. No hay paso directo de uno al otro, no hay simple evolución, sino dialéctica que conoce avances y retrocesos, caminar hacia delante y retroceder para tomar aliento, unos pasos hacia delante y otros hacia atrás parafraseando a Lenin.

Como es sabido, el triunfo de la revolución en la Rusia zarista y las derrotas de los intentos revolucionarios de la segunda década del siglo XX en Alemania, Hungría e Italia, llevaron a Antonio Gramsci a una profunda reflexión sobre las causas de tan dispar destino de los intentos revolucionarios. La contribución más importante de estas reflexiones gira alrededor del concepto de *hegemonía* que desde entonces figura en todas las elucubraciones que tienen que ver con la realidad política.

Nos interesa trabajar sobre la relación entre dicho concepto y la construcción del poder popular, reinterpretando el concepto de hegemonía, o, incluso, corrigiéndolo. Para empezar, hay una observación importante que hace Gramsci al referirse a las diferencias existentes entre las tareas que le esperan a la Revolución de Octubre y las que es perentorio realizar en las revoluciones del los países centroeuropeos.

Siendo la sociedad zarista una sociedad en la que prácticamente no había sociedad civil, tomado el Estado –o la fortaleza, como lo denomina Gramsci– la tarea a realizar era nada menos que la de crear la sociedad civil, lo que significa, crear la hegemonía, entendida ésta como consenso de los ciudadanos. Ese consenso es poder. Construir la hegemonía es construir poder, poder horizontal, democrático, lo cual significa, a la vez, construirse como sujetos.

Esta tarea no puede ser hecha desde arriba, pero es el único lugar en que esa revolución la podía realizar. Una contradicción prácticamente insoluble, como se mostró ulteriormente. Como se ve, nos estamos sirviendo del concepto gramsciano de hegemonía, pero transformado o reinterpretado, como se quiera. Era muy difícil, por no decir imposible, que la revolución soviética no terminase en el estalinismo.

De hecho, esto ya había sido expuesto por Hegel en la célebre dialéctica del señor y el siervo. El camino del señor es un callejón sin salida. Desde el poder de dominación, aunque éste se denomine "dictadura del proletariado" es imposible pasar a una sociedad del mutuo reconocimiento. Los sujetos no se realizan por una concesión que se les hace desde arriba. Se conquista en una lucha en la que los siervos dejan de serlo, no se reconocen como siervos, sino como sujetos.

Gramsci plantea correctamente, para las sociedades avanzadas, con sociedad civil ampliamente desarrollada, que la hegemonía debía preceder a la toma del poder o del Estado. En realidad, ese principio vale para toda revolución y no sólo para las sociedades avanzadas, porque si la hegemonía no se construye en el camino, no se la construirá posteriormente. Se repetirán las prácticas anteriores.

A menudo se nos pregunta en los seminarios si los amos o señores no pueden también lograr el reconocimiento y, por lo tanto ser sujetos en sentido pleno. La respuesta es absolutamente negativa. Ni los señores, ni los siervos pueden lograr el reconocimiento como autoconciencias o sujetos sin dejar de ser señores o siervos. Tanto el ser siervo como el ser señor es la negación del sujeto.

La hegemonía como consenso democrático no puede ser construida desde arriba, porque ello implica subordinación. Quien detenta el poder del Estado o el poder político y económico puede obtener *legitimación*, que implica aceptación de la dominación, pero no hegemonía en el sentido de consenso democrático. Éste sólo puede lograrse desde el seno de la sociedad civil. Es una construcción que se realiza entre iguales, entre sujetos que se reconocen mutuamente como tales.

Horizontalidad, liderazgo y organización

La construcción del poder popular se realiza desde abajo hacia arriba, en la dirección de la plena horizontalidad. Ello

significa, en la dirección del pleno reconocimiento mutuo de los sujetos. Ello, como veíamos, no puede comenzar desde arriba, es decir, desde la situación del dominador. Necesariamente comienza desde abajo. El camino es el del siervo. Marx, pensando en una sociedad plenamente industrial, dice desde el proletariado.

Ello conlleva la necesidad de que dicha horizontalidad se construya en el camino. Si mientras se lo transita, se construye desde arriba hacia abajo, desde el poder, aunque éste sea "revolucionario", luego, cuando se haya "tomado el poder", se reproducirán las mismas relaciones sociales contra las cuales se pretendía luchar. Es lo que, en general, ha sucedido.

Antes de avanzar en el tema, menester es señalar que la plena horizontalidad o reconocimiento es una "utopía" pero no un utopismo. Es el norte que atrae al imán, el motor que todo lo mueve. El sujeto, tanto el individual como el colectivo, siempre se orienta hacia una utopía, o mejor, es una gran utopía la que le señala y abre el camino. Así fue para Jesús de Nazaret, para Marx, para Lenin, para el Che y para cada uno de nosotros.

Jesús de Nazaret expresa su utopía mediante la metáfora del "Reino de Dios", sociedad fraternal en la que todo se comparte; Marx la expresa como sociedad en la que se dará "a cada cual según sus necesidades";[11] Lenin, exclamando "¡Hay que soñar!",[12] y el Che con la sociedad en la que "el trabajo será un gusto que se da el hombre".[13] Como utopías que son, no pueden ser realizadas plenamente, pero orientan la acción.

La utopía abre el espacio, indica el norte, es como el horizonte que siempre está más allá y llama a su realización. Es

---

[11] Marx, Carlos, *Crítica del programa de Gotha*, Ricardo Aguilera Editor, Madrid, 1970, p. 24.

[12] Lenin, Vladimir I., *op. cit.*, p. 169.

[13] Guevara, Ernesto "Che", *Obras completas*, Legasa, Buenos aires, 1996, p. 95.

allí donde intervienen los "proyectos". La utopía no conoce límites, los proyectos sí. Son éstos los encargados de llenar el espacio que abre la utopía. Utopía y proyecto constituyen los polos de una dialéctica interminable. Nunca un proceso está terminado. La utopía obliga a ir más allá, a superar lo logrado. La superación, por otra parte, implica crítica.

La plena horizontalidad, el pleno reconocimiento, nunca se logra plenamente, pues ello significaría la paralización de la historia. Las relaciones intersubjetivas, que son al mismo tiempo relaciones sociales, son relaciones de poder, relaciones desiguales que deben marchar hacia la igualación. De la relación señor-siervo a la de sujeto-sujeto, relación nunca lograda plenamente, pero siempre lográndose, siempre avanzando hacia su plena realización.

Esa marcha no puede comenzar "después", no puede retrasarse para el momento en que se haya "tomado el poder". Si se la retrasa de esa manera, nunca se la hará efectiva. La marcha hacia la horizontalidad, hacia la igualdad, hacia la sociedad fraterna, debe ser efectiva, actuante en los instrumentos utilizados para realizar los proyectos encargados de ir haciendo efectiva la utopía.

Ello significa que en la organización política, sea ésta movimiento, frente, articulación de grupos diversos o como se le llame, en lugar del "centralismo democrático" debe funcionar una "democracia organizada". Si se parte del centralismo, se lo hace desde arriba, desde el centro hacia la periferia. La marcha debe transitar la dirección opuesta, desde la periferia hacia el centro, desde abajo hacia arriba.

Partir de abajo significa funcionar en forma asamblearia. La asamblea es la innovación más importante que produjo la pueblada del 19/20 de diciembre de 2001. Es el método de construcción que corresponde a un proyecto político que apunta a la realización de una sociedad liberada, es decir, del socialismo. La asamblea como método de construcción implica el mutuo reconocimiento de sus componentes, el debate horizontal, la fijación de los grandes ejes políticos.

La asamblea no es el asambleísmo, como la utopía no es el utopismo. Así como la utopía requiere del proyecto, la asamblea requiere la organización. Si la asamblea no se organiza, se dispersa en los átomos que la componen, o mejor, los componentes se transforman en átomos que no tardarán demasiado en desgranarse como las cuentas sueltas de un rosario.

El grupo, los grupos, que se reúnen en asamblea, si no quieren paralizarse, si, por el contrario, quieren tener eficacia en la autotransformación y en la transformación de la realidad, deben construirse como sujeto colectivo. Sólo devienen sujeto en la medida en que actúan como colectivo, en la medida en que producen efectos, transformaciones, en una palabra, en la medida en que pueden decidir y actuar. Ello implica "organización".

La organización supone funciones de las que se encargan determinados componentes de la asamblea. Los primeros grupos del cristianismo las denominaban "carismas", término que, a través del uso que le dio Max Weber, pasó a ser una categoría importante de los estudios sociopolíticos. El carisma es la "gracia" especial que detentan algunos individuos, que los hace aptos para cumplir determinadas funciones.

Además de funciones, el sujeto colectivo supone liderazgo, o mejor, liderazgos, uno de los problemas más controvertidos, a partir de una experiencia amarga de los liderazgos. El problema es que no se puede optar por aceptar o no la existencia del liderazgo. Éste se da sí o sí. Lo que no se debe hacer es no reconocerlo, pues ello lleva a la hipocresía, consciente o inconsciente, ya a la imposibilidad de controlarlo.

Al respecto no hay solución si no se crea un auténtico y pujante poder popular. Si esto se logra, toda función todo liderazgo, toda representación, se controla. El poder popular creado horizontalmente en la base es el único antídoto válido para cualquier distorsión, ya se produzca ésta por vía de liderazgo, de burocratización o corrupción.

Esa construcción de poder popular que es, al mismo tiempo, creación del sujeto colectivo y de los sujetos individuales que componen el colectivo, es ya la sociedad socialista en camino. La vamos construyendo al mismo tiempo que avanzamos. El hombre nuevo, la mujer nueva están naciendo.

Gramsci en la América Latina actual: hegemonía, contrahegemonía y poder popular

Daniel Campione*

El pensamiento gramsciano sigue siendo una guía insustituible a la hora de emprender una reformulación del mundo social entendido como una totalidad, aspiración situada en la base misma del proyecto socialista original. Al plantear la necesidad de encarar la especificidad de la problemática ético-política sin abandonar la estructural, al desarrollar el concepto de hegemonía en un sentido complejo y multidimensional, Gramsci señalaba el camino para un proyecto que no se inclinara a descubrir una sola clave de la sociedad existente para impugnarla desde allí.

En un famoso pasaje de su obra carcelaria, Gramsci da quizá la mejor definición de "hegemonía". Señala que una clase alcanza el más elevado grado de homogeneidad, autoconciencia y organización cuando "...se alcanza la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan el círculo corporativo (...) y pueden y deben convertirse en intereses de otros grupos subordinados. De ese modo la lucha pasa del plano corporativo al 'universal' (...) creando así la hegemonía de

* Miembro de la Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas y de la revista Periferias. Autor, entre otros textos, de *Argentina. La escritura de su historia* y *El comunismo en Argentina, sus primeros pasos* y de *Argentina.*

un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados".[1]

Es en el propósito de construir una hegemonía distinta y antagónica a la actual, una "contrahegemonía" que ascienda desde abajo, en la construcción de lo que Gramsci llama una "voluntad nacional popular", donde se encuentra un eje fundamental de la obra del pensador italiano. Puede afirmarse que, en lo sustancial, la América Latina actual se enfrenta a similar problema.

Hay una afinidad relevante entre la época de Gramsci y la presente, que insufla actualidad a sus planteos: la sociedad capitalista atraviesa una crisis de enormes proporciones, pero ésta no aparece como necesariamente terminal, y son muchos los indicios de que una sobrevida duradera aguarda al capitalismo.[2]

La revolución en Occidente (y la América Latina de hoy lo es) en los términos definidos por Gramsci: una sociedad compleja y con vasto desarrollo de la sociedad civil, requiere un trabajo mucho más prolongado y denso de organización de la propia masa y paralela desorganización del enemigo, de configuración y expansión de una visión del mundo acompasada con la formación de los intelectuales orgánicos de las clases que aspiran a refundar la sociedad. Las superestructuras de la sociedad civil resultan el terreno privilegiado de la lucha de clases. La revolución no es un

---

[1] *Cuadernos*, V, pp. 36-37. (Las citas de *Cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci se consignan como Cuadernos acompañando el número de volumen y de páginas, de acuerdo a la edición castellana publicada por Era y la Universidad Autónoma de Puebla, en México, entre 1985 y 2000.

[2] Nogueira, M. Aurelio: "Gramsci e os desafios. de uma política democrática de ezquerda", en Aggio, Alberto (org.), *Gramsci, a vitalidade de um pensamento*, UNESP, Sao Paulo, 1998, p. 99: "Tal como en los años en que fueron concebidos los Cuadernos, la crisis de nuestros días no se anuncia como terminal. De todas partes surgen indicaciones de que el capitalismo, pese a sus monstruosidades y contradicciones, está fuerte y demuestra poseer reservas para sustentar, tal vez no un nuevo ciclo expansivo, pero sí seguramente una sobrevida duradera".

acto taumatúrgico, un vuelco repentino de una situación, sino un proceso de construcción social prolongado, surcado por múltiples mediaciones, atravesado por avances, retrocesos y desvíos.

Ello indica la necesidad de involucrar al conjunto de la sociedad y no a una minoría, el requerimiento de la concentración inaudita de hegemonía[3] necesaria para vencer entraña la acumulación de poder requerida para plantear seriamente la disputa hacia una reforma intelectual y moral.[4] Plantearse la guerra de posiciones[5] en lugar de la de movimientos significa abandonar toda idea de avance sobre el poder con un esquema de tipo estrechamente jacobino. E implica la comprensión de que el poder no es un conjunto de instituciones a "tomar", sino una compleja trama de relaciones sociales a modificar radicalmente, por eso la necesidad de construir un "contrapoder" de las clases subalternas, un poder popular. Se trata de un camino más difícil y costoso, de una complejidad mucho mayor en cuanto a los factores que intervienen.

Los movimientos revolucionarios latinoamericanos se han caracterizado en su mayoría –al menos hasta la década de

---

[3] "La guerra de posición requiere sacrificios enormes y masas inmensas de población; por eso es necesaria en ella una concentración inaudita de la hegemonía...", *Cuadernos*, III, p. 106.

[4] En Gramsci, la reforma intelectual y moral es un proceso de cambio en la visión del mundo, que necesita incorporarse como programa intelectual y político a un proyecto de construcción de hegemonía, y necesita apuntar a un desarrollo no lineal, múltiple en la experiencia de diversos grupos sociales y formaciones culturales. Cf. *Cuadernos*, V, p. 231.

[5] "...los Estados más avanzados, donde la 'sociedad civil' se ha vuelto una estructura muy compleja y resistente a las 'irrupciones' catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etcétera); las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna (...) ni las tropas asaltantes, por efecto de la crisis se organizan fulminantemente en el tiempo y en el espacio, ni mucho menos adquieren un espíritu agresivo; a su vez los asaltados no se desmoralizan ni abandonan las defensas, aunque se encuentren entre ruinas, ni pierden la confianza en su propia fuerza y en su futuro", *Cuadernos*, V, p. 62.

los 70– por una concepción del tipo guerra de movimientos[6] y adolecido de una visión unilateral, limitada, de la dominación de clase, que tendía a minimizar el rol de los procesos que se subsumen bajo el término gramsciano de hegemonía.

El planteo era de lucha directa contra las relaciones de propiedad que viabilizan la explotación económica y el orden político que le da sustento a las mismas. La impugnación al Estado burgués se hacía desde una visión unilateral, que lo percibía como un orden fundamentalmente político-militar, que comprende lo ideológico pero reduciéndolo a propaganda manipulatoria, tal como lo caracteriza Joaquín Brunner: "...una visión utilitaria y militante de la lucha ideológico-cultural, que aquí es nada más que lucha política en las regiones de la superestructura".[7]

La prioridad absoluta otorgada a la opresión económica, de clase, y a la ejercida por un Estado al que se veía sólo como brazo represivo de la anterior, obturaba la visión sobre otras formas de opresión, y por consecuencia directa, la posibilidad de articular una verdadera acción contrahegemónica.

Los defensores de reivindicaciones étnicas, de género, ambientales u otras corrían el riesgo de aparecer como "desviando" a las fuerzas contrarias al orden existente de sus objetivos principales, en vez de ser éstas aceptadas y promovidas como vehículo para comprender y sentir[8] la sociedad

---

[6] Gramsci mismo excluye a los países coloniales y atrasados del paso del choque frontal y el enfrentamiento directo entre clases a la guerra de movimientos: "La cuestión se presenta para los Estados modernos, no para los países atrasados y para las colonias, donde aún están vigentes las formas que en otras partes han sido superadas y se han vuelto anacrónicas", *Cuadernos*, V, p. 22.

[7] Brunner, José Joaquín, *América Latina: cultura y modernidad*, Grijalbo, México, 1992, p. 291.

[8] "El paso del *saber* al *comprender* al *sentir* y viceversa del sentir al comprender al saber. El elemento popular 'siente' pero no comprende ni sabe; el elemento intelectual 'sabe' pero no comprende y especialmente no siente. Los dos extremos, pues, son la pedantería y el filisteísmo por una parte

en términos más complejos que lo que se venía haciendo, aptos para superar esquemas preconcebidos con resonancias iluministas. De esa forma, no se sumaban sino que se restaban diversos ángulos de cuestionamiento y diferentes aliados en la lucha contra una opresión y una alienación multiformes que se prefería visualizar como monocolor, centrándola en la explotación económica. Faltaba quizá la labor de verdaderos intelectuales orgánicos que entendieran la vinculación, la mutua necesidad, entre los distintos prismas de crítica al sistema. Gramsci define al Estado como la suma de las funciones de dominio y hegemonía, incorporando en un lugar destacado la consecución del consenso activo de los gobernados: "Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados...".[9] Es desde la recuperación de esa visión gramsciana que puede rescatarse hoy la complejidad y multiplicidad de dimensiones de la lucha política, algunas de ellas subestimadas en los años 70.

En el fondo, se alentaba una concepción de elite revolucionaria, de vanguardismo atravesado por esos hermanos enemigos que son el voluntarismo[10] y el economicismo, y que tiene como visión de sus acciones el disciplinamiento y mani-

---

y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. (...) El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir y estar apasionado, es decir, que el intelectual pueda ser tal siendo distinto y estando alejado del pueblo...", *Cuadernos*, II, p. 164.

[9] *Cuadernos*, V, p. 186.

[10] Gramsci lo define así: "...el voluntarismo, aun con su mérito histórico que no puede ser disminuido, ha sido un sustituto de la intervención popular, y en este sentido es una solución de compromiso con la pasividad de las grandes masas. Voluntarismo-pasividad van juntos más de lo que se cree. La solución con el voluntarismo es una solución de autoridad, legitimada 'formalmente' por un consenso, como se dice, de los 'mejores'. Pero para construir una historia duradera no bastan los 'mejores', se necesitan las más vastas y numerosas energías nacional-populares", *Cuadernos*, IV, p. 69.

pulación de las masas movilizadas. Se albergaba asimismo una visión de las sociedades latinoamericanas que las imaginaba al estilo del Oriente gramsciano, con la sociedad civil primitiva y gelatinosa,[11] ignorando o subestimando la existencia de complejidades mucho mayores, algunas existentes desde el siglo XIX, otras incorporadas por instancias reformistas como el cardenismo, el varguismo, el peronismo, concretamente, el papel de los sindicatos burocratizados, el peso de movimientos políticos con "ideología burguesa" pero real penetración nacional-popular, una mitología del progreso social dirigido por burguesías locales autónomas.

Solía preferirse una visión simplificadora del funcionamiento de las clases dominantes y del Estado, en el que las empresas trasnacionales y el Departamento de Estado norteamericano, acompañados por un reducido grupo de "sirvientes nativos", dirigían a un Estado semicolonial, acorazado por la coerción instrumentada por ejércitos caratulados como "perros guardianes del imperialismo", sin ningún arraigo en la sociedad. En consonancia con el pensamiento simplificador sobre las sociedades latinoamericanas, los ejércitos nacionales de prolongada historia, basados en el reclutamiento ciudadano obligatorio, a los que el pensamiento oficial hacía aparecer con éxito como indisolublemente ligados a la existencia del Estado-nación a partir de las guerras de independencia, no eran claramente diferenciados de las guardias nacionales mercenarias de algunos países centroamericanos y caribeños. El resultado era una apreciación equivocada de la capacidad militar, o mejor político-militar, del orden social a vencer. Se pensaba a la opresión de clase como más fácil de transparentar por la doble razón de que sólo se visualizaban sus aspectos más

---

[11] "En Oriente el Estado era todo, y la sociedad civil era primitiva y gelatinosa, en Occidente bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada detrás de la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y casamatas...", *Cuadernos*, III, p. 157.

brutales, y se juzgaba a la experiencia cotidiana, vívida, de la opresión, como generadora más o menos automática de una conciencia revolucionaria.

La idea de una contestación de masas, basada en la iniciativa popular autoorganizada, no entraba en los cálculos de buena parte de la dirigencia revolucionaria latinoamericana, cautivada por la perspectiva de convertirse en vanguardia de un movimiento popular que debía dejarse conducir por consignas que, supuestamente, iban al encuentro inexorable de su "conciencia verdadera".

Otros sectores de la izquierda alentaron otro falso camino corto hacia la transformación social, que reaparece cíclicamente. Nos referimos al sueño recurrente de una perspectiva de cambio encabezada por algún sector burgués radical o un ala militar "progresista". En esa visión, aquellas fuerzas debían hacerse con el control del aparato del Estado, para que, a través de algunas medidas fuertes de modificación de las relaciones de propiedad impuestas desde arriba –como nacionalizaciones de sectores económicos clave– plantearan un escenario que fuera antesala de transformaciones más radicales. La revolución peruana, el proceso panameño encabezado por Omar Torrijos, entre otras tentativas, parecían indicar la viabilidad de ese camino. Era la ilusión de un atajo que permitiera ahorrarse la laboriosa construcción en el movimiento social,[12] la creación de una contracultura que se opusiera a la oficial, para abrir una transformación relativamente sencilla a partir del control de los aparatos buro-

---

[12] Son por lo menos sugestivas las palabras de Zygmunt Bauman acerca de esta ilusión: “Vivir sin una esperanza por un atajo es otra cosa que la izquierda tiene que aprender hoy. Y, claro está, repetir el lema de Enzenberger: las esperanzas de corto plazo son inútiles y la resignación de largo plazo es suicida. Pero la virtud de vivir sin un agente histórico es que la inutilidad de las esperanzas de corta duración no conduce a la resignación de largo plazo. Renunciar a la esperanza de corto plazo salva a la de largo plazo de su inutilidad.” Bauman, Zygmunt: “La izquierda como contracultura de la modernidad”, en *Cuadernos* ARCIS-LOM, N° 4, Santiago de Chile, noviembre-diciembre de 1996, p. 47.

críticos como los principales realizadores de un programa de transformaciones. No se esperaba entonces un asalto al poder, que se intuía improbable, sino una revolución pasiva por vía de un desprendimiento del aparato del Estado o de los aparatos hegemónicos del orden de clase existente. Se pensaba en términos de un salto permitido no por la fuerza propia sino por la ajena, que revirtiera casi mágicamente la debilidad política e intelectual del campo propio.

En definitiva, el asalto al poder, y el liderazgo más o menos providencial provisto por la propia clase dominante, son versiones diferentes de la idea de la vía fácil, del golpe de mano que reduce a acontecimiento repentino un proceso social complejo y prolongado, y elude ilusoriamente la necesidad de la desgastante guerra de posiciones. Ambas parten de seguir confundiendo a Oriente con Occidente, y al Estado con un armazón coercitivo ajeno a la sociedad, mas allá de una pequeña minoría privilegiada que lo controla. Ambas tienen en común eludir la problemática de la construcción contrahegemónica, abandonar un camino prolongado y espinoso de transformación social, por otros senderos que, en definitiva, terminan negando esa transformación de fondo. Están incapacitados, por sus propios presupuestos, para apostar a una sociedad realmente basada en la autonomía y la autoorganización del conjunto social, y la disolución de las relaciones jerárquicas, de sometimiento, para dar paso a otras horizontales, de perspectiva igualitaria.

La derrota experimentada en carne propia, en algunos casos, la visión de los contrastes ajenos en otros, la reversión del orden mundial que quedó sintetizada en la caída del Muro de Berlín, el cambio general del clima de época, hicieron que aquella visión de la transformación social quedara, si no sepultada definitivamente, seriamente dañada en sus posibilidades de generar movimientos políticos eficaces. Se abría un abismo para las izquierdas.

Uno de los grandes interrogantes que quedan planteados, es acerca de los modos de reconstruir la acumulación de fuerza en el abajo social, para enfrentar la dominación de clase

reorganizada. Ello en contra de la multiplicidad de voces que pregonan alguna forma de adaptación al nuevo orden existente que, tal como está dada la modalidad de ejercicio de la supremacía social, política y cultural, deja justamente poquísimo margen para una respuesta meramente adaptativa.

Se requiere articular la reflexión crítica sobre el pasado de una forma que no sea el lamento de la derrota, ni tampoco la adaptación pacífica al orden existente. Un problema para la construcción de una *praxis* efectivamente de izquierda radica en la necesidad de incorporar a su visión del mundo los cambios estructurales producidos en los últimos años, sacar conclusiones de los mismos, y pasar por el tamiz crítico (y no por el rechazo unilateral) las aportaciones de los teóricos de la "transición democrática" en los 80.

La crítica de variados aspectos del revolucionarismo sesentista merecen una seria atención: la subestimación o la ignorancia de la complejidad y multiplicidad de las bases del dominio de clase, incluyendo toda la problemática de la hegemonía; la existencia de una concepción groseramente instrumental del Estado; la visión estatalista de la construcción del socialismo, completada por el productivismo que tendía a identificarlo con el progreso técnico; la noción vanguardista y jacobina de partido. A esos puntos de vista debería aplicárseles el criterio que Gramsci desarrolló a propósito del pensamiento croceano: retraducirlo a términos de la filosofía de la praxis, para hacer retomar a ésta un impulso adecuado, que no tiene por qué reproducir las conclusiones finales de esa crítica pero sí utilizarla como basamento de la reconstrucción del campo ideológico propio.[13]

---

[13] Gramsci desarrolla esta idea de superar mediante la incorporación de la crítica aun idealista a la recuperación de una filosofía de la praxis "vulgarizada por las necesidades de la vida práctica inmediata". En *Cuadernos*, IV, p. 133. Dora Kanoussi, en su libro *Una introducción a los Cuadernos de la Cárcel de Antonio Gramsci*, Plaza y Valdez, México, 2000, hace eje fundamental en esta idea de la traducción y retraducción como fundamental en el armado conceptual gramsciano.

Ello implica reinstalar la problemática de la formación de intelectuales orgánicos capaces de ser protagonistas de un gran cambio político-cultural que se expanda desde la izquierda radical a un campo más vasto de pensamiento y acción crítica, estrechamente vinculada a las organizaciones populares y el movimiento social en general.[14]

Se necesita recrear un enfoque revolucionario latinoamericano, que debe ser articulador de realidades sociales y culturales afines pero diversas, con trayectorias históricas similares, pero no exentas de diferencias importantes entre sí; con formaciones sociales que comparten la ubicación periférica, la suerte del Sur del mundo, pero tienen diversos grados de desarrollo relativo y de complejidad.

No se trata de reemplazar el discurso socialista por una impugnación limitada del modelo, en clave anti-neoliberal, que elude confrontar con el capitalismo, y que corre serios riesgos de no aportar a ningún tipo de modificación de la realidad, ni moderado, ni radical. La búsqueda válida, nos parece, es retomar, con todos los enriquecimientos devenidos de la gigantesca reorganización de la dominación capitalista, el eje *anticapitalista* de las luchas, entendiéndolo no sólo como expropiador de los propietarios, sino como contrario a la mercantilización de las relaciones sociales y a la alienación de la sustancia humana que avanzan junto con ella, y favorable a la anulación de la conversión de poder económico en poder político.

---

[14] Viene a cuento una observación de la primera época de los *Cuadernos*, en la que Gramsci comienza a plantear la complejidad del vínculo entre la razón de los intelectuales y la del sentido común de los diversos grupos sociales. "La elaboración unitaria de una conciencia colectiva exige condiciones e iniciativas múltiples. La difusión de un centro homogéneo de un modo de pensar y de actuar homogéneo es la condición principal, pero no debe ni puede ser la única. Un error muy difundido consiste en pensar que cada estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo, con los mismos métodos, o sea los métodos de los intelectuales de profesión. (...) Es ilusorio pensar que una 'idea clara' oportunamente difundida se inserta en las distintas conciencias con los mismos efectos 'organizadores' de claridad difusa. Es un error 'iluminista'", *Cuadernos*, I, p. 99.

El cuadro social actual no es de los que puedan modificarse seriamente por un cambio de gobierno o por reformas que perfeccionen el régimen político, sino que requiere una confrontación de más largo plazo, y realizada en múltiples terrenos. En primer lugar, se requiere la disputa en torno a la constitución del sentido común de las masas. Y se hace insoslayable la rearticulación del contenido internacionalista del conflicto. Éste no puede transitar las coordenadas de las Internacionales del pasado, pero si es eludida lleva, en el mejor de los casos, a un latinoamericanismo que no tiene propuestas de alcance mundial, mientras las clases dominantes hacen de su mundialización la base para proclamarse invencibles y sin rivales a la vista.

El propio decurso de vastas áreas de América Latina en los últimos años provee al menos la materia prima para algunas respuestas. Desmintiendo palmariamente las teorizaciones en torno al ocaso definitivo de la política de masas y del abandono del ámbito callejero del debate político para recluirse en los *media*, los levantamientos populares se fueron sucediendo a partir de los últimos años 90. Tuvieron frecuencia e intensidad crecientes, hasta configurar un verdadero ciclo de rebeliones populares en América del Sur, que dieron por tierra con presidentes en Ecuador, Argentina, Bolivia, Perú y Paraguay, y defendieron a un presidente dotado de consenso popular y sustento organizado de las clases subalternas en Venezuela. Y al menos en dos casos, Venezuela y Bolivia, han dado lugar a experiencias de gobierno capaces de articularse con la organización y la movilización popular autónomas, y a desarrollar un grado de enfrentamiento con el gran capital y una perspectiva de cambio profundo en la conformación social y cultural, a partir de organizaciones populares que no se condicen con la noción de "partido revolucionario". Esos procesos auspiciosos no debieran dar lugar a la admiración incondicional, y menos a la identificación autómatica del rumbo transformador de los mismos con los dictados de los respectivos aparatos estatales. La posibilidad abierta y real de un flujo

de abajo-arriba es sin duda una virtud central del devenir venezolano y del boliviano. La lucha de clases sigue en juego allí, por dentro y por fuera de las instituciones estatales, y esos procesos merecen ser evaluados desde las perspectivas que abren para el "ensanchamiento" de espacios de poder popular. En especial en el caso de la Revolución Bolivariana, que ha avanzado, en medio de saltos y contradicciones, en dirección a la ampliación de ámbitos de poder popular, sobre todo desde el frustrado golpe de 2002 a la fecha.[15]

Por lo demás, en el resto de los países los alzamientos populares no dieron lugar a procesos de vastas transformaciones sociales y de predominio de la iniciativa popular, sino a recomposiciones, más o menos precarias, pero eficaces, del poder político de las clases dominantes (y aun de su predominio cultural). Las luchas populares alcanzaron allí cotas altas pero desnudaron la inexistencia de una conformación contrahegemónica susceptible de disputar con éxito el poder. Incluso en algunas de las sociedades no tan deterioradas por la crisis política, y poseedoras de una izquierda con fuerza social y peso electoral, afectadas al mismo tiempo por procesos de "moderación" ideológica, se ha posibilitado el acceso de esas izquierdas al gobierno, como en Brasil y Uruguay, ampliando así el diapasón de propuestas de gobierno disponibles, sin riesgo para los establishments respectivos.

Fortalecimiento organizativo, coordinación, construcción de un discurso alternativo creíble y eficaz, son requerimientos impostergables. Pero también lo es la superación de las trabas que hoy se oponen, en la mentalidad colectiva, a la militancia activa por la transformación.

---

[14] Un tratamiento de esta problemática en el proceso venezolano puede encontrarse en Mazzeo, Miguel: "La Revolución bolivariana y el poder popular", en AA.VV, *Venezuela ¿la revolución por otros medios?*, Textos para la militancia popular, Dialektik, Buenos Aires 2006, pp. 45 y ss.

Estamos además ante la necesidad de un replanteo de la visión histórica acerca de las clases subalternas y de la propia idea de la centralidad histórica del proletariado y del tipo de coalición social que puede sustentar un proyecto contrahegemónico. El propio instrumento primario de organización obrera, el sindicato, se enfrenta hoy a la clausura de un modelo basado en trabajadores del sector formal y estables. Y los partidos de raigambre entre los trabajadores, tanto revolucionarios como reformistas, sufren profundas metamorfosis, muchas veces alejándose de esa referencia de clase original. Parece claro que la construcción de fuerzas revolucionarias no puede hoy vaciarse en el molde leninista, sino avanzar sobre líneas novedosas, que incluso pongan en tensión la forma partido como tal, sin desecharla a priori.

Se requiere, en cambio, la confianza en las posibilidades de unas clases subalternas social, política y culturalmente plurales, pero susceptibles de articularse en un haz contrario al capitalismo, que apunte a refundar la utopía socialista sobre la base de la multiforme pero omnipresente lucha entre expropiadores y expropiados. El interrogante es acerca de qué proceso cultural, moral y político se deberá atravesar para constituir un espacio social que aspire a formar un nuevo bloque histórico a partir del cuestionamiento radical del orden existente.

La dispersión, la falta de articulación con otros espacios que no sean los del propio sector o asunto, el aislamiento y la inorganicidad a las que muchos cantan loas en nombre de la diferencia y la elusión de tentaciones autoritarias, no pueden ser un camino sino hacia la conservación de la sociedad existente. La aspiración a mantener la fragmentación actual está marcada, con mayor o menor grado de conciencia, por la renuncia a cuestionar el orden social en su totalidad.[16] Los

[16] Véase al respecto un interesante artículo de Alberto Bonnet, justamente crítico, acerca de la reducción a "micropolíticas" sin perspectivas claras de transformación emancipadora de los impulsos de rebelión de los últimos años. Cf. Bonnet, Alberto: “Diciembre en los pasillos de la Academia. Luchas sociales y micropolíticas posmodernas”, en *Cuadernos del Sur. Sociedad. Economía. Política*, N° 37, Buenos Aires, mayo de 2004.

actuales pensadores de la dominación les dejan con gusto a las organizaciones de las clases subalternas el terreno de lo micro, de lo estrictamente local o sectorial, cuanto más pequeño y localizado mejor; de la pequeña política que sólo disputa sobre cuestiones parciales y cotidianas. De esa forma se encubre eficazmente el monopolio que se conserva de la gran política, la que se abandona con exclusividad a las clases dominantes.[17] Las organizaciones populares, nuevas y viejas, deben enfrentarse a fuertes presiones que se ejercen para lograr su domesticación, su encuadramiento en los límites de una gobernabilidad entendida, básicamente, como el ejercicio por parte de las clases subalternas de su libertad de organización y movilización, pero absteniéndose de todo lo que pueda perturbar las relaciones de poder existentes. Y que se coloquen bajo la tutela, directa o mediata, de organismos internacionales o de agencias gubernamentales, que les provean financiación al mismo tiempo que les señalen los límites de su acción.[18]

La autorreforma intelectual y moral de la izquierda es indispensable, un requisito de cambio en el propio campo para poder pensar y actuar seriamente hacia el cambio

---

[17] "De lo que se trata es de elevar la política del nivel 'económico-corporativo' al nivel 'ético- político'. Al contrario de la 'pequeña política' propuesta por el neoliberalismo, tenemos aquí la defensa de la 'gran política' orientada explícitamente hacia la afirmación y defensa de valores e intereses universales". Coutinho, Carlos Nelson: "El concepto de sociedad civil en Gramsci", en Kanoussi, Dora (ed.), *Gramsci en América*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 2000, p. 42.

[18] "Desde los círculos de los poderes transnacionales y nacionales, a lo largo de la década de los noventa, se ha tratado de imponer a los movimientos populares una sola visión de lo político, las teorías de la gobernabilidad, y una agenda impuesta desde organismos como el Banco Mundial, que los vuelve funcionales a la contrarreforma del Estado, articulados a los denominados procesos de descentralización y autogestión, renunciando a tener una perspectiva total y emancipadora del futuro". Hidalgo, Francisco: "Movimientos populares. El debate de las alternativas", en Kanoussi, Dora (ed.), *op. cit.*, p. 60.

social global.[19] Quien lo niegue quedará sujeto a la inoperancia, expuesto a convertirse en vestigio del pasado al tratar de pensar el presente con las herramientas de aquél. Existe la posibilidad de llevarla a cabo como un programa teórico y práctico que redefina los objetivos revolucionarios, siempre en torno al eje anticapitalista, sobre el ideal de la construcción de una sociedad sin explotación ni alienación, creativa e igualitaria. Esa autorreforma requiere abarcar a los modos de pensar y comportarse, el reconocerse parte del conjunto social y no una minoría ilustrada y naturalmente dirigente. La ruptura con ese renacentismo al que lleva la idea exacerbada de vanguardia, hace recordar la idea gramsciana de la necesidad de conjugar Renacimiento y Reforma.[20]

En suma, se requiere continuar pensando la revolución social, entendiéndola en línea con las enseñanzas de Gramsci y otros cultores del marxismo crítico: a) como un proceso y no como un acontecimiento único, al que se adjudica la apertura de una nueva era por su sola producción; b) de una manera en que sea decisivo su componente de iniciativa popular, de autogobierno y autoorganización de las masas, de generación y difusión de una visión del mundo antagónica a la predominante; autogobierno y

---

[19] "Por otra parte, ya se sabe que no existen protagonistas predestinados, que ese papel tendrán que jugarlo las mayorías explotadas y oprimidas de hoy. Sin cambiarse a sí mismos en los mismos procesos de cambiar el mundo nunca serían capaces de triunfar". Martínez Heredia, Fernando: "Memoria y proyectos...", en Kanoussi, Dora (ed.), op. cit., p. 60.

[20] Es sabido que en la terminología de los Cuadernos, Renacimiento evoca el espíritu clásico, la elevación intelectual que no renuncia al elitismo, y Reforma la posibilidad de dar carácter de masas a un pensamiento innovador pero a riesgo de su "vulgarización". Es ilustrativo el pasaje en el que preconiza: "... la creación de una nueva cultura integral que tenga los caracteres de masa de la Reforma protestante y de la Ilustración francesa y los caracteres clásicos de la cultura griega y del Renacimiento italiano, una cultura que retomando los términos de Carducci, sintetice Maximiliano Robespierre y Emmanuel Kant", Cuadernos, IV, p. 133.

autoorganización que deberían ocupar en el decurso del proceso revolucionario un lugar al menos tan importante como el de las medidas de expropiación de los expropiadores.

Más acá del Estado, en el Estado y contra el Estado. Apuntes para la definición del poder popular

Esteban Rodríguez*

Comodines

Una de las categorías más escuchadas en estos últimos años, sobre todo al interior de las experiencias autónomas es la de "poder popular". Una categoría transformada en consigna, convertida en una marca de identidad. Una categoría que, más allá del sentido que se le asigne, recorre el espectro autonomista con connotaciones identitarias antes que proponiendo criterios de organización.

En efecto, "poder popular" es una de las contraseñas que permitieron a la nueva izquierda (autónoma) diferenciarse de aquellas experiencias que insisten en las concepciones materialistas del poder, aquellas que entienden que el poder se circunscribe al Estado, y que por tanto es una cosa que

* Profesor de la UNLP y UNQ. Autor de *Estética cruda*; *La invariante de la época*; *Contra la prensa*; *Justicia mediática. Las formas del espectáculo*. Coautor de *La radicalidad de las formas jurídicas*; *La criminalización de la protesta social* y *Pensar a Cooke*. Miembro del colectivo cultural La grieta y editor de la revista *la grieta*. Miembro del Colectivo de Investigación y Acción jurídica (CIAJ), organismo de derechos humanos de la ciudad de La Plata.

se toma o se detenta según el caso.[1]

Sin embargo, cuando preguntamos sobre su especificidad, no se sabe muy bien de qué se está hablando. El poder popular se vuelve una suerte de comodín, funciona como una frase que encaja perfectamente en todos los juegos de lenguaje que se proponen. Antes que una categoría analítica constituye una licencia poética. Cuando se la emplea todos saben a qué están haciendo referencia pero nunca saben concretamente de qué están hablando y, por añadidura, tampoco saben a dónde apuntan con las discusiones desde el momento que manipulan categorías ambiguas. Subsiste como idea fuerza, con una fuerte carga identificatoria, y en ese sentido puede agregarse que se trata de una categoría positiva. Pero se vuelve negativa cuando no podemos advertir y delimitar sus sentidos organizacionales. Una cosa no quita a la otra; es más, una cosa no puede llevarnos a prescindir o impugnar a la otra. Una cosa es la dimensión identitaria del poder popular, que aporta las coordenadas generales, la idea fuerza para producir relaciones solidarias al mismo tiempo que se diferencia de otras expresiones; y otra muy distinta la dimensión organizacional que aporta las herramientas necesarias y criterios estratégicos para contar con una inscripción en la realidad más allá de la experiencia de la que se forma parte.

Nuestra hipótesis es que existe un déficit organizacional, que la imposibilidad de saber de qué se trata el poder popular se explica en la incapacidad -y en las limitaciones también- que tuvieron las distintas experiencias para llenar este bache, para dar esos pasos, afrontar aquellas discusiones. Nuestra tesis, entonces, es que el sentido del poder popular hay que averiguarlo respondiendo las preguntas que quedaron pendientes, que no se supieron y pudieron

---

[1] Si el poder es algo que se puede tomar, entonces el poder es algo que hay que acumular procurando la producción del socialismo. Miradas las cosas desde este lugar, el cambio social está atado a la producción de un cambio político.

responder a tiempo. Y más allá de que se revelen demasiado tarde, como dice el refrán, "más vale tarde que nunca". Hay que aprender de los errores, desarrollar las herramientas necesarias a partir de los traspiés que permitan, el día de mañana, estar mejor posicionados para tener alguna incidencia sustancial en la realidad que se pretende disputar para producir un cambio social general.

Las preguntas en las que estoy pensando apuntan a completar la dimensión identitaria con la organizacional del poder popular, a saber: ¿cómo se construye poder popular? ¿cuáles son las diferentes herramientas del poder popular? ¿para qué se construye poder popular?

Para responder estas cuestiones propongo una serie de imágenes que tomaré prestadas de otros autores. Digo prestadas porque son las metáforas que construyeron en su momento, un poco provocativamente, para averiguar una concepción diferente del poder.

Crisálidas

Como dijo alguna vez G. W. F. Hegel, toda tesis se dispone para ser negada, esto es, para ser discutida. Éste es nuestro objetivo, pero también la tesis de Horacio González en su libro *La crisálida*.[2] No resignarse a ser un mero repetidor de la novedad de turno, un replicador de las tesis escritas en función de otros contextos y otros actores. Esa tesis es, para González, la originalidad de la teoría argentina (si es que se puede hablar de pensamiento argentino como se puede hablar de pensamiento francés o alemán), un país condenado a la recepción, a pensar (un poco por esnobismo y otro poco por limitaciones materiales) a través de los otros. Originalidad, entonces, que habría que buscarla en cada una de las particularizaciones que se ensayaron en su

[2] González, Horacio, *La crisálida. Metamorfosis y Dialéctica*, Colihue, Buenos Aires, 2001.

momento. Una aplicación que no tiene por qué apresurarse a tomar partido por nadie. En Argentina existe la posibilidad de retomar los debates sin tener que adscribirse a alguna de las posiciones en juego. En esto consiste la originalidad del pensamiento argentino: combinar todo, mezclar, hibridizar, aunque teniendo siempre presente que lo que se combina no estará en armonía sino en perpetua tensión.

¿Existe una escuela o una corriente típicamente argentina? La respuesta a semejante pregunta, González sugiere que hay que buscarla apelando a la metáfora de la "crisálida". ¿Qué es la crisálida? Etimológicamente, deriva del griego *khrysallis*, que significa *radical*, que tiene raíces. Literalmente, es la ninfa de la mariposa, el estado intermedio entre la larva y el adulto. La argentina, la filosofía argentina, hay que buscarla en el tránsito, en el pasaje que nos lleva de un estado a otro. En otras palabras: para González, la crisálida es el aporte del peronismo a la filosofía política argentina, la posibilidad de meter en la misma fuente las patas de teorías provenientes de paradigmas diferentes.

La crisálida es una manera de pensar el cambio que será, al mismo tiempo, negativo y positivo. Dialéctica y transmutación no son estrategias contradictorias sino habilidades que hay que saber articular. Hegel no es contradictorio con Friedrich Nietzsche, mal que les pese a los marxistas; y Nietzsche tampoco es contradictorio con Hegel, por más que les fastidie a los libertarios. De la misma manera que Spinoza tampoco será incompatible con Karl Marx.

La crisálida como la combinación de la dialéctica y la metamorfosis, del carácter racional de la dialéctica con el carácter mítico de la metamorfosis. Una metamorfosis demasiado parecida a la dialéctica, o una dialéctica semejante a la metamorfosis. La combinación como una transmutación contradictoria o una contradictoria transmutación.

Para decirlo de otra manera: partimos del objeto y no partimos del objeto, porque partimos del sujeto y no partimos del sujeto. O sea, partimos del objeto y del sujeto al mismo tiempo. No estoy diciendo nada nuevo, me remito a las pala-

bras de Marx en *El 18 Brumario* cuando decía que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado".[3]

Hablamos de la perpetua tensión entre las circunstancias y la libertad, entre el objeto y el sujeto, entre la determinación (fuerzas materiales) y la voluntad (las fuerzas morales). Necesitamos tanto del No del león carnicero, como del santo decir Sí del niño. No decimos, como John Holloway, primero es el grito (el No) y después el hacer (el Sí); o como sugieren Toni Negri, Paolo Virno o Maurizio Lazzarato, entre otros, primero es el Sí (la composición de la multitud) y luego recién, a lo mejor, el No que viene a cuidar la espalda del poder constituyente, un No que se presenta como la resistencia dispuesta a preservar lo que se está innovando, un No que viene a hacer frente a otro No (la descomposición y captura del Capital y el Estado). Hacemos constantemente las dos cosas. Negación y constitución son las dos caras de la misma moneda. Una moneda que, cuando se arroja al aire, pone en juego las dos caras, es decir, resulta imposible advertir alguna cara en particular.

La crisálida como la posibilidad de explicar las experiencias en términos negativos y positivos al mismo tiempo, procurando dar cuenta tanto del carácter organizativo (racional) como del carácter mítico (religioso o apasionado). Siguiendo a González, entendemos que las experiencias no son positivas o negativas. No hay experiencias puras, estrictamente positivas o puramente negativas. Hay que tener presente tanto la dimensión mítica como la dimensión organizacional, las formas religiosas de las experiencias sociales como las herramientas estratégicas con proyección transformadora.

---

[3] Marx, Carlos, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 213.

¿Qué relación existe entre el mito y la razón, entre la metamorfosis y la dialéctica, la transfiguración y la interacción? Es una relación impregnada de sus términos. La dialéctica penetra a la metamorfosis y la contamina; y la metamorfosis hará lo mismo con la dialéctica. Nadie sale inmune de aquella mutua penetración. La combinación es una interacción mágica. La crisálida, pues, es el movimiento dialéctico y transfigurativo, un cambio que se produce no sólo por negación sino por transfiguración.

En definitiva, la tesis que nos propone González y hacemos nuestra, es la posibilidad de hacer un cóctel entre Hegel y Nietzsche, pero también la oportunidad de leer conjuntamente a Marx y Spinoza; o a Antonio Gramsci o Vladimir Lenin, o Jorge Sorel con Negri o John Holloway. Volver sobre la revolución bolchevique pero también sobre la comuna parisina de 1871 o las luchas prefigurativas de los obreros de Turín; sobre las distintas experiencias revolucionarias de los 70 pero también sobre las experiencias anarquistas de principio de siglo o la resistencia peronista.

De modo que a la hora de definir el poder popular no estamos preocupados por una supuesta coherencia teórica, sino atentos a las experiencias concretas que se miden con determinadas circunstancias y que pueden ser interrogadas y enriquecidas con otras perspectivas diferentes, esbozadas tal vez en función de otras experiencias y otras circunstancias.

El martillo y el tornillo

Me gustaría ahora retomar la tesis de Miguel Mazzeo formulada en su libro *¿Qué (no) hacer?*[4] Una tesis sugerida entre paréntesis, puesta entre paréntesis, porque es una

[4] Mazzeo, Miguel, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Antropofagia, Buenos Aires, 2005.

tesis que se postula cordialmente. Se la nombra sin armar alboroto. La tesis de Mazzeo es una tesis modesta, que no se arroga la verdad, pero reclama a cambio la contradicción, una puesta en discusión de las prácticas que se están experimentando y de las concepciones que se están utilizando para fundamentarlas. Los paréntesis, pero también los signos de interrogación, son una invitación al debate, los paréntesis convidan a la discusión, reclaman la querella, nos están sugiriendo que hay que volver sobre preguntas pendientes, debates inconclusos.

El libro de Mazzeo remite a otro libro escrito cien años atrás. Un libro, entonces, que está señalando las discontinuidades pero también las continuidades. Un libro que no se arroga el grado cero de la historia, que no hace tabla rasa del pasado, pero tampoco se limita a repetirlo sin más. Una escritura que antes que constatar una tradición que se perfile como autoridad, está para recordarnos las tareas pendientes que aguardan ser completadas por las generaciones futuras, preguntas sin responder que buscan nuevos protagonistas, preguntas que se vuelven a nombrar en función de la época que nos toca.

Como decimos siempre, si la historia no siempre es la misma historia, no deberíamos empecinarnos en utilizar las categorías que fueron construidas en función de un contexto que ya no es el que nos toca. Lo que no significa -dijimos recién- que tengamos que hacer borrón y cuenta nueva. Hay repertorios previos, hay trayectorias previas y hay experiencias de lucha previas que interpelan y aguardan ser interpeladas, cada vez, por las nuevas generaciones.

La historia es un cajón de herramientas y si lo abrimos nos daremos cuenta de que en su interior hay muchas herramientas que podremos o no empuñar llegado el momento. Herramientas, acaso, que podemos tomar como punto de partida para inventar otras herramientas. Porque los martillos no se inventan todos los días, pero tampoco el martillo es la única pieza en la gaveta. Hay un dicho popular que dice: “Cuando la única herramienta que conoce es el

martillo todos los problemas se parecen a un clavo". La frase sintetiza un problema irresuelto al interior de la izquierda, incluso al interior de la izquierda autónoma.

Ésta es, me parece, la cuestión central, y se la sugiere en la tapa del libro de Mazzeo. En ella vemos un martillo y un tornillo, y entre ambos una línea de puntos que sugiere un recorrido inevitable, el mazazo que habrá que zampar. Porque todavía hay quienes se empecinan en usar el martillo en todas las oportunidades sin darse cuenta que el tornillo está reclamando otra herramienta.

No se le puede endosar a una herramienta todos los objetivos, porque las circunstancias no son siempre las mismas circunstancias, porque tampoco nos movemos siempre en las mismas coyunturas, y porque, al fin y al cabo, no estaremos siempre frente al mismo interlocutor. Como dijo Gramsci, hay que construir tantas herramientas como interlocutores, lo que no significa que haya que convertirse en aquellos demagogos que dicen lo que el otro está esperando escuchar. Simplemente se trata de tener en cuenta las particularidades de los diferentes casos. Y, como señala Mazzeo: "Las nuevas condiciones exigen formas originales de intervención política que den cuenta de la diversidad y del carácter plural de los nuevos sujetos (de la clase)".[5]

Por otro lado, hay que tener presente también, como nos vuelve a decir Gramsci, que "no se puede escoger la forma de guerra que se desea, a menos de tener súbitamente una superioridad abrumadora sobre el enemigo, y sabido es cuántas pérdidas costó la obstinación de los Estados Mayores en no querer reconocer que la guerra de posición era 'impuesta' por las relaciones generales de las fuerzas que se enfrentaban. La guerra de posición, en efecto, no está constituida sólo por las trincheras propiamente dichas, sino por todo un sistema organizativo e industrial del territorio que está ubicado a espaldas del ejército: y ella es impuesta

---

[5] Mazzeo, Miguel, *op. cit.*, p. 110.

sobre todo por el tiro rápido de los cañones, por las ametralladoras, los fusiles, la concentración de las armas en un determinado punto y además por la abundancia del reabastecimiento que permite sustituir en forma rápida el material perdido luego de un avance o de un retroceso".[6]

La tesis de Miguel Mazzeo, como lo reconoce el propio autor, "se desliza sobre el filo de una navaja". Ese filo nos habla del riesgo que se correrá cuando se asuma semejante empresa. Porque lo que se está proponiendo es un "debate entre dos frentes", entre aquellos que proponen el "socialismo en un solo partido", y quienes promueven el "socialismo en un solo barrio". Para Mazzeo, se trata de pensar el socialismo más allá del partido y del barrio.

La base y el partido, o mejor dicho, como dice Guillermo Cieza,[7] lo que supone la base (la democracia como fuente generadora de política, el trazo grueso) y lo que representa el partido (la efectividad como la manera de aplicación de la política, los posicionamientos políticos, la organización de los esfuerzos y la síntesis de las propuestas), no son términos que corran por andariveles separados. Por supuesto que hay una contradicción, pero una contradicción que habrá que pensarla en términos dialécticos. De esa manera, entre los que favorecen la totalización (la parte en el todo, unidad) y quienes auspician la particularización (el todo en la parte, diversidad) no hay que apresurarse a señalar una oposición sino intentar una vinculación dialéctica (unidad en la diversidad). Hay que relacionar dialécticamente la parte con el todo y el todo con la parte. Si el *aparatismo* propone articulaciones sin coordinaciones y el *basismo* coordinaciones sin instancias de articulación, habrá que pensar

---

[6] Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, p. 80.

[7] Cieza, Guillermo H.: "Sobre la organización" y "Política y cambio social" en *Borradores sobre la lucha social y la autonomía*, Manuel Suárez Editor, Buenos Aires, 2004.

dialécticamente –como se verá más abajo- las articulaciones con las coordinaciones al mismo tiempo.

Si el *vanguardismo* acota la revolución a la toma del Estado, toda vez que el cambio social se posterga para tiempos mejores, cuando se haya producido el cambio político; y el *autonomismo* acota la revolución al cambio social, más allá de cualquier cambio político, es decir, desentendiéndose del Estado; Mazzeo, por el contrario, propone pensar dialécticamente el cambio social y el cambio político. De la misma manera que hay que establecer, dicho sea de paso, una saludable dialéctica entre las asambleas de base donde se define el trazo grueso de las decisiones y la síntesis a la que llegan los referentes en instancias colectivas y orgánicas, referentes que, por su compromiso, asumen tareas con mayor responsabilidad. Ese trazo grueso irá volviéndose cada vez más fino y la síntesis se volverá cada vez más rica, en la medida que haya formación popular, es decir, en la medida que no se nieguen los contratiempos que tiene la militancia en general, que no se romantice a las bases de las que se forma parte.[8]

---

[8] Sin duda otro de los fetiches de la izquierda autónoma es la horizontalidad. La horizontalidad, como la autonomía, no constituyen un punto de partida sino un proyecto que hay que realizar todos los días. Tomando la horizontalidad como un dato a priori se corre el riesgo de no advertir la diversidad que existe en cada una de las experiencias y, lo que es peor, se pierde de vista la centralidad que adquieren determinados referentes que, al no ser percibida, puede desfigurar en una nuevas formas de caudillismos o personalismos que, lejos de desandar las relaciones clientelares, las reedite en función de otras perspectivas. Para que la horizontalidad no sea mera retórica, es decir, para que la participación y el compromiso de todos se vuelvan efectivos, para que la democracia de base sea posible, se desarrollan las diferentes instancias de formación de base, porque justamente se parte de la idea de que no todos se encuentran en las mismas condiciones. El centralismo en la base se modela alrededor del protagonismo que tienen aquellos referentes que acumulan información y contactos. Paradójicamente, esos mismos referentes con una amplia incidencia en las decisiones de base son los más refractarios a las síntesis que se desarrollan en otras instancias colectivas de articulación, sobre todo cuando aquellas conclusiones no corroboran sus personales puntos de vistas. Atrincherándose en una supuesta horizontalidad en la base que dicen res-

Estamos de acuerdo en que el comunismo no es una tarea pendiente, sino algo que vamos construyendo todos los días. Aunque tampoco se nos escapa que nuestro punto de partida no es la autonomía. La autonomía es un proyecto que se va construyendo desde el presente, pero nunca un presupuesto, un dato a priori, un proyecto que se va modelando desde la autoorganización y las mediaciones que impulsan y le impulsan a su vez a continuar autoorganizándose al interior de las luchas prefigurativas.

La pregunta es cómo extender esos islotes de cambio social, cómo desarrollar la autonomía que se va construyendo al interior de estas luchas prefigurativas. Es decir, cuáles serán las herramientas para convidar el comunismo que se va tanteando. La respuesta a semejante cuestión hay que buscarla en los *movimientos sociales* y en los *movimientos políticos*, pero también en el *Estado*. El *movimiento social* es la herramienta social de las organizaciones de base. El movimiento entendido como construcción social y dinamizador de las organizaciones sociales de base. El *movimiento político* es la herramienta política que los movimientos sociales desarrollan para dinamizarse como movimientos sociales, pero también tendiente a generarse condiciones que potencien a cada una de las experiencias sociales. Las herramientas políticas (un frente de oposición política o un frente electoral) ponen de manifiesto la vocación política de transformación social más allá de las experiencias que practican.

Para decirlo una vez más con las palabras de Mazzeo: "Imaginamos al movimiento político como una organización de organizaciones que debe asumir la doble tarea de promover el protagonismo popular y contribuir efectivamente a crear condiciones para que ese protagonismo sea posible,

---

petar y resguardar, hablando en representación de una asamblea que manipula sutilmente (una asamblea informativa, condenada a la mera recepción), impugnan la construcción de los espacios que vayan más allá del horizonte particular que tienen el privilegio de interpretar.

que integre una diversidad de actores con sus subculturas propias y que, como instancia de contención amplia, potencie [no las sustituya] estas subculturas en lugar de anularlas".[9]

El movimiento político será la herramienta que irán desarrollando los movimientos sociales a partir de las organizaciones de base, tendiente a disputar el Estado pero no sólo el Estado. Porque otro problema que tampoco puede perderse de vista es la cuestión hegemónica, la disputa por otros espacios institucionalizados, la disputa por el sentido de los hábitos y formas de vida que promueven determinadas concepciones de mundo. Hay que desarrollar prácticas orientadas a la construcción de hegemonía que favorezcan la formación de la conciencia política de todas las clases subalternas y no solamente de las que se encuentran organizadas a través de distintas organizaciones de base. Porque al fin y al cabo, dice Mazzeo, "lo que determina en última instancia la calidad de la resolución de la cuestión del poder (y seguramente el desarrollo de la experiencia a posteriori) es el carácter de las construcciones previas".[10]

Generar una herramienta política que no sea -otra vez- una federación de organizaciones sociales. Una herramienta que permita amplificar las bases sociales, que apunte a convocar a los "ciudadanos sueltos" a un proyecto que no tiene por qué ser el mismo que sostienen las organizaciones sociales cuando forman parte de los movimientos sociales, aunque ambos sean delineados por los mismos actores. Para ponerlo con un ejemplo, provocativo si se quiere, pero para que se entienda de qué estamos hablando: puede que con la herramienta política se proponga un programa que no vaya más allá del capitalismo, que sea simplemente antineoliberal, es decir, que plantee una serie de objetivos en un contexto en el cual el capitalismo siga

---

[9] Mazzeo, Miguel, *op. cit.*, p. 118.

[10] *Ídem*, p. 142.

estando vigente. Al mismo tiempo, los movimientos sociales pueden contar con un programa anticapitalista. Otra vez: una cosa no quita la otra. El programa de la herramienta política va despejando el camino, desandando concepciones del mundo que vienen trabajando en el imaginario desde hace más de un siglo, es decir, van creando condiciones propicias para que el programa de las herramientas sociales tenga asidero, o sea, tenga oyentes atentos dispuestos a compartir alguna vez su perspectiva.

Se trata de que las organizaciones sociales articuladas, a lo mejor coordinando con otras organizaciones sociales articuladas, compongan una nueva herramienta (movimiento político, frente electoral, etc.) que les genere condiciones de posibilidad, es decir, que les aporte el oxígeno suficiente para sostener las apuestas que vienen ensayando y realizando desde hace tiempo al interior de las experiencias particulares.

Archipiélagos

Cuando el antagonismo pasaba por la fábrica, el sindicato por un lado y el partido por el otro resolvían la dinámica de esa lucha. Pero cuando la sociedad se ha lumpenproletarizado, transformado en una masa informe, difusa y errante y, por añadidura, el conflicto se desencaja de la fábrica, la lucha se socializa, abarca a sectores muy diversos. De allí la necesidad de producir nuevas formas de vinculación que puedan dar cuenta de la complejidad contemporánea. Producir formas de cooperación entre las experiencias significa afirmar la fuerza creativa, pero también evitar la *guetificación* (el basismo, el asambleísmo, el ombliguismo).

La incapacidad para captar la cualidad del antagonismo contemporáneo, esto es, su socialización, conduce directamente al aislamiento y, a veces, a la exposición y la abierta represión, cuando no a la cooptación. Por el contrario, cap-

tar la nueva cualidad significa conectar todas las luchas, generarse los anticuerpos para evitar la desarticulación por la fuerza o la cooptación.

Dijimos que la organización es un cajón de herramientas y según como se vayan presentando las cosas se irán utilizando unas u otras piezas. Dijimos también que nunca hay que descartar ninguna herramienta de antemano. Si la sociedad no es siempre la misma sociedad, si no nos encontramos siempre en el mismo lugar, si los tiempos de la multitud son heterogéneos, la organización debería tener en cuenta todas aquellas particularidades, tomar como punto de partida la complejidad del espectro social.

Una estrategia no se construye de una vez y para siempre, sino que se va modelando con todo el tiempo del mundo, asumiendo los riesgos que supone hacer pie en los tiempos largos de la historia. Una estrategia que tendrá que lidiar y convenir con las otras estrategias que se apuestan desde otras experiencias del campo popular.

Se ensayan diferentes herramientas organizativas porque cada uno de estos instrumentos persigue objetivos diferentes. No hay que endosarle a una herramienta todas las expectativas. El martillo sirve para golpear, pero para atornillar o cortar habrá que utilizar un destornillador o un serrucho respectivamente. Hay que crear tantos espacios-herramientas como objetivos concretos se planteen. O mejor dicho: diferentes herramientas para diferentes interlocutores que den cuenta de las diversas duraciones de las experiencias sociales. Si la multitud no es un todo homogéneo sincronizado e indistinto, las organizaciones deberían estar atentas a aquella heterogeneidad. El problema será cómo dialectizar, cómo articular y/o coordinar las diferentes instancias que actúan al mismo tiempo en diferentes lugares, en función de diferentes duraciones y diferentes sectores.

Para el *autonomismo ensimismado* (que es lo que algunos llaman despectivamente el asambleismo o el basismo o autonomismo corporativista), entre las singularidades y la

multitud, entre los individuos y el colectivo, no hay mediación alguna, se pasa directamente de un lado al otro, de la individualidad a la multitud que se constituye en acto a través de la práctica asamblearia que expresa la cooperación productiva o de la puesta en red difusa. En este caso no existe ningún reconocimiento de pluralidad de relaciones sociales, que es la diversidad también de tiempos y espacios sociales.

Por el contrario, sostenemos que entre esas singularidades y esa multitud siempre ambivalente, hay un sinnúmero de mediaciones. Pero que conste que esas mediaciones en las que estamos pensando no son representativas o, mejor dicho, representativas-sustituyentes, sino participativas, aunque también, por qué no, representativas-convocantes. Las coordinaciones y las articulaciones son mediaciones que reconocen diferentes duraciones, una complejidad que excede a cada una de las experiencias autónomas y que precisamente por eso no pueden controlar por sí solas. Justamente el objetivo de estas mediaciones es la posibilidad de operar en ese enmarañado social.

Un archipiélago, sugirió alguna vez el ensayista español Tomás Ibáñez, es un conjunto de islas unidas por aquello que las separa. De modo que si lo que se separa tiende a juntarse la unidad no puede resultar una unificación. El archipiélago no es un continente. Lo que caracteriza al archipiélago es la multiplicidad, y lo múltiple no se opone a la unidad, sino a la unificación, a la totalización.

Lo múltiple reconoce diferentes formas de vinculación, que son diferentes formas de cooperación que sirven para potenciar las experiencias. En algunos casos se orientan a la construcción y en otro a la destrucción. No se trata de una distinción de género-especie, puesto que una no definirá a la otra. Tanto una como la otra pueden ser necesarias, y, como siempre, a las experiencias les tocará decidir su oportunidad.

Pero a su vez, esas vinculaciones a veces asumirán la forma de *articulaciones* y otras veces no pasarán de ser

coordinaciones. La articulación y la coordinación son los modos de vinculación que delimitan los contornos movedizos de los archipiélagos. La diferencia entre las articulaciones y las coordinaciones es una diferencia cualitativa, pero no por eso son excluyentes entre sí. Esa diferencia tiene que ver con la forma de construcción. Si las *articulaciones* se desarrollan entre las experiencias que comparten los mismos criterios de construcción, tengan que ver con la lógica de la participación (entre las experiencias autónomas), tengan que ver con los que adoptan la lógica de la representación (entre partidos afines o partidos y centrales sindicales o religiosas también afines); las *coordinaciones* se realizan entre experiencias que tienen diferentes criterios de construcción (sea entre partidos y experiencias autónomas, pero también entre diferentes partidos que no son afines), pero que en determinado momento comparten los mismos objetivos. Muchas veces, incluso, las coordinaciones se desarrollan entre experiencias que comparten los mismos criterios de construcción pero como no han desarrollado la confianza mutua necesaria que les permite ir profundizando los niveles de síntesis, entonces por el momento no pasarán de una coordinación.

Si las *articulaciones* son, sobre todo, estratégicas, las *coordinaciones* son tácticas. Y ello porque la articulación es la posibilidad de encontrar alguna respuesta a la cuestión de la materialidad. Mientras que la coordinación es la oportunidad de ir saldando la cuestión de la dominación y la hegemonía. Por eso distinguimos arriba entre la positividad y la negatividad de las vinculaciones. Las articulaciones son positivas porque sirven para construir, para afirmar la fuerza creativa. Pero las coordinaciones, que son más amplias, son básicamente negativas porque sirven para destruir *las estructuras opresivas* del Estado (en la disputa electoral-estatal) o para desandar las concepciones del mundo que vienen operando en el imaginario social (disputa hegemónica y disputa de otros espacios institucionales), es decir, sirven para ir para abriendo o despejando el camino, para

hacer frente a cuestiones más bien coyunturales, que tienen que ver con los derechos humanos, lo sindical, lo reivindicativo, lo electoral, etc. De modo que si las articulaciones están relacionadas con la construcción, las coordinaciones lo están con la resistencia y consolidación de lo que se está construyendo. En ambos casos se trata de construir poder popular.

Cuando decimos que las coordinaciones y las articulaciones son complejas lo decimos no sólo porque pueden ser múltiples sino porque la dinámica de las organizaciones es variada. Y lo que para una organización puede ser una coordinación, para la otra puede que funcione como una auténtica articulación. Asimismo, lo que empezó siendo una coordinación puede transformarse con el paso del tiempo en una articulación, o a la inversa: lo que comenzó como una articulación puede convertirse en una coordinación sea porque la organización había sobredimensionado ese espacio, sea porque decidieron retirarle las fichas por diferencias, porque no se pudieron saldar contradicciones y alcanzar otros niveles de síntesis, sea por cuestiones económicas, de distancia espacial, etc.

A la hora de pensar las mediaciones hay que tener en cuenta que son herramientas que están para dar cuenta de la complejidad de las duraciones sociales. En ese sentido, si las articulaciones operan en los tiempos largos (inscribiéndose históricamente, en las circunstancias), las coordinaciones, operan en los tiempos cortos (actuando sobre las arenas movedizas de las coyunturas).

Aclaremos, entonces, que las mediaciones no son transición de nada, sino el reconocimiento de la complejidad de las experiencias, de la realidad donde se inscriben; de la heterogeneidad de la multitud, de sus diferentes dimensiones.

Hilando más fino se podría agregar que si en la articulación –que es básicamente una cooperación productiva– la vinculación se traba a partir de la amistad en común, la confianza alcanzada cuando se construye conjuntamente

(nos juntamos a partir de lo que tenemos en común, y la amistad define la comunión); en las coordinaciones, que son fundamentalmente negativas, las vinculaciones se esgrimen a partir de los enemigos (relativos, nunca absolutos) que tenemos en común (donde a pesar de las diferencias nos juntamos porque tenemos algo en común: el enemigo).

Las articulaciones son la expresión de las *síntesis* maduradas con el paso del tiempo, y las coordinaciones la expresión de los *acuerdos* oportunos que permiten continuar avanzando. A partir del trazo grueso desarrollado en cada una de las asambleas de base, la *síntesis* irá sazonando y elaborándose en diferentes instancias con aportes diferentes (individuales, grupales u orgánicos). La síntesis no es la línea que se baja de un día para el otro, sino las conclusiones que se van sacando a partir de la experiencia propia pero también teniendo presente las conclusiones de las experiencias ajenas, del pasado y de otros países. Como dice Cieza: "Que haya muchos esbozos de síntesis no hace más que enriquecer la discusión, salvo que nos confundamos y desconozcamos que las únicas síntesis vinculantes son aquellas surgidas de espacios orgánicos: las demás son sólo opiniones".[11]

Cuando no hay posibilidad de alcanzar una síntesis, no hay que forzarla pero tampoco hay que encerrarse (aislarse) en la propia perspectiva. En ese caso, como sugiere otra vez Cieza, "la apuesta debe basarse en la capacidad política de formalizar acuerdos y ampliar el marco de la convocatoria, apelando a la responsabilidad política que impone desarrollar una tarea que es de vital importancia como es empezar a llenar ese vacío político superestructural de la izquierda con referencias confiables y propuestas sensatas. La apuesta es poder presentar una opción desde la izquierda, con la capacidad de disputar a mediano plazo con el gobierno, incluso en

---

[11] Cieza, Guillermo: "Lo político y lo reivindicativo", en: *op. cit.*, p. 99.

el terreno del progresismo. El desafío de asumir esa construcción sin mezquindades ni ideologismos, no es menor."[12]

Ahora bien, todas las herramientas no se construyen de un modo a priori, sino sobre la base de contextos particulares y sobre la base también de eventos concretos. De modo que los eventos no se piensan a partir de *la* organización (el sello) creada previamente, sino al revés: es la organización la que se desarrolla en función de los eventos que reclama la historia o la coyuntura, con los cuales tienen que medirse las experiencias sociales. Un plan de lucha, la agenda con los ejes o temas que contienen "los sueños populares de una época",[13] una movilización contra la represión, pero también la cuestión electoral, puede ser motivo de coordinaciones distintas. La reproducción social de las comunidades, la reinvención de las relaciones sociales más allá de la lógica mercantil, reclaman articulaciones, niveles de síntesis más profundos.

En definitiva, las vinculaciones múltiples de las experiencias autónomas son el reconocimiento de que no se juega sólo en la historia, también se forma parte de las coyunturas. Y cuando nos sustraemos de las coyunturas corremos el riesgo de quedar afuera de la historia o lo que es peor, corremos el riesgo de que la historia nos pase otra vez por encima.

---

[12] Cieza, Guillermo: "Movimiento político y frente político de oposición", en *op. cit.*, p. 81.

[13] Cieza, Guillermo: "Los sueños de los tiempos", en: *op. cit.*, p. 42. Se trata de encontrar los ejes políticos cuya validez y reivindicación sean indiscutibles, es decir, que no sólo acierten en la caracterización de la coyuntura sino que estén acordes a los sueños de una época, a las aspiraciones populares. "Que determinadas experiencias o propuestas se inscriban en los sueños de la época, favorece sus posibilidades de masificación, porque los pueblos siempre demostraron prestar más atención a lo que el sentido común colectivo caracteriza como viable, que a respetar determinadas liturgias. Pero no las legitima, ni las beatifica, ni todas las propuestas garantizan caminos de avance" (Cieza, p. 44). En definitiva: para proyectarse sobre la gran mayoría de la sociedad, los ejes no pueden ser corporativos sino que deben involucrar a la mayor cantidad de sectores.

Contradicciones necesarias

Me permito ahora traer a colación una frase, que es el nombre de otro libro, porque me parece que sintetiza claramente nuestra posición. El título pertenece a Mabel *Thwaites Rey y dice: La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Así como nuestro punto de partida no es la autonomía (la autonomía no es un dato a priori sino algo se va componiendo todos los días al interior de otras tantas disputas), tampoco lo es la superación abstracta del Estado. No se puede, de un día para el otro, presentarse ante la sociedad sosteniendo que el Estado no existe o está dejando de existir y que por eso hay que saltearlo o abandonarlo para siempre.

El Estado no es una pregunta abstracta sino una pregunta concreta que hay que responder teniendo en cuenta la historia que nos tocó. Sostener que el Estado no existe es como decir, por ejemplo, que el peronismo nunca existió en Argentina, como tampoco la última dictadura cívico militar. Como escribió Lenin: "Han confundido su deseo, su actitud político-ideológica con la realidad objetiva". Y nos alertó, para que no nos pase lo mismo que a Procusto: "No debemos considerar lo que ha caducado para nosotros como algo que ha caducado para la clase, para las masas".[14]

Eso por un lado. Por otra parte, a la hora de pensar en el Estado continuamos haciéndolo en términos liberales, postulando al Estado (sociedad política) y a la sociedad (sociedad civil) como términos separados y separables. Como dijo

---

[14] Lenin, V. I., *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, Buenos Aires, Anteo, 1985, p. 55. Después agrega: "Mientras no se tenga la fuerza para suprimir los parlamentos burgueses y todo otro tipo de instituciones reaccionarias, se debe actuar dentro de ellos porque es allí donde se encuentran todavía obreros embaucados por los curas y embrutecidos por las condiciones de la vida en el campo; de lo contrario se corre el riesgo de convertirse en simples charlatanes" (p. 56).

Althusser en "El marxismo como teoría finita",[15] en este punto el marxismo parece también tributario del liberalismo, mal que les pese a sus creyentes. Después de Michel Foucault, así como no se puede seguir pensando al poder como un objeto, tampoco puede continuarse pensando al Estado como un aparato escindido y apartado de la sociedad. El Estado es la sociedad, o mejor dicho, llamamos Estado a determinadas formas que pueden llegar a componer las relaciones sociales. Desde este punto de vista, Estado y sociedad son inescindibles. Si en todo caso optamos por nombrarlos de manera distinta será para recordarnos que hay que tener en cuenta determinados aspectos que se pueden ver mejor de esa forma, pero nunca para concluir que se trata de elementos que circulan por andariveles separados.

Miradas las cosas desde esta perspectiva, el Estado se nos presenta como un punto denso, el lugar donde se concentran y cristalizan las relaciones sociales que, como nos enseñó Foucault, son relaciones de poder. El Estado es la síntesis de la lucha de clases, pero el hecho de que se trate de una síntesis no significa que la contradicción haya quedado subsumida. Subsiste pero de una manera más compleja. Al fin y al cabo en eso consiste el Estado: multiplicar y complejizar las relaciones sociales. El Estado no es un bloque con una mirada unidireccional, una cosa que en determinado momento se puede cambiar por otra como se cambia una bombita de luz. Las contradicciones que se daban en la sociedad continuarán dándose al interior del Estado, por la sencilla razón de que el Estado es la sociedad. De lo contrario se estaría reemplazando un análisis

---

[15] "El marxismo como teoría finita" es el nombre de una ponencia de Althusser en el marco de las Jornadas sobre "Poder y oposición en las sociedades post-revolucionarias", celebradas en noviembre de 1977 en Venecia, Italia. El evento fue convocado por el periódico *Il manifesto*. AA.VV., *Discutir el Estado, posiciones frente a una tesis de Luis Althusser*, Folios, Buenos Aires, 1983.

dialéctico por un análisis mecánico, o sea, infantil, lineal y simplista.

Dicho de otra manera: la forma que asume el Estado en determinado momento nos está diciendo sobre la correlación de fuerzas en ese tiempo y no en el siglo anterior. De hecho, el extrañamiento con el que se piensa al Estado hoy día, el hecho de que las generaciones más jóvenes entiendan que "nada importante se dirime en el Estado o en las elecciones", nos está informando sobre la derrota de las generaciones pasadas y las tareas pendientes de las generaciones futuras, pero también nos está hablando sobre las limitaciones que tienen las generaciones contemporáneas para organizarse y vincular las distintas luchas que en distintos ámbitos y con distintos actores se vienen desarrollando. De otra manera: la extrañeza con la que se percibe al Estado ("el Estado no soy Yo", "el Estado siempre es el Otro"), nos está hablando del balance negativo de dicha correlación, nos está hablando -insisto- de la correlación de fuerza desfavorable en las últimas décadas.

Está claro que el Estado no es una herramienta aséptica. Ya lo había dicho Lenin en *El Estado y la Revolución*, y nos recuerda Mabel Thwaites Rey: "El Estado no es una instancia mediadora neutral, sino garante de una relación social desigual –capitalista– cuyo objetivo es, justamente preservarla. No obstante esta restricción constitutiva incontrastable que aleja cualquier falsa ilusión instrumentalista -es decir, usar libre y arbitrariamente el aparato estatal como si fuera una cosa inanimada operada por su dueño-, es posible y necesario forzar el comportamiento real de las instituciones estatales para que se adapten a ese 'como si' de neutralidad que aparece en su definición (burguesa) formal". Entonces, "el objetivo irrenunciable debe ser la eliminación de todas las estructuras opresivas que, encarnadas en el Estado, afianzan la dominación y hacen surgir, en su lugar, formas de gestión de los asuntos comunes que sean consecuentes con la eliminación de toda forma de explotación y opresión. [Pero] en el camino, en el mientras tanto productivo de una nueva confi-

guración social, puede empujarse al Estado a actuar 'como si', verdaderamente, fuera una instancia de articulación social. Esto es, forzar de manera consciente la contradicción incita del Estado, provocar su acción a favor de los más débiles, operar sobre sus formas materiales existentes sin perder de vista nunca el peligro de ser cooptadas, es decir, adoptados, de ser subsumidos. Pero este peligro no puede hacer abandonar la lucha en el seno del Estado mismo, en el núcleo de sus instituciones."[16] Se entiende la consigna que sintetiza Thwaites Rey y que Mazzeo y nosotros hacemos nuestra: hay que luchar también contra el Estado y en el Estado. El Estado es una paradoja, una contradicción que se la puede (debe) negar pero no se la puede esquivar. "El desafío mayor es asumir esa contradicción y operar sobre ella." Hay que luchar por clausurar sus instancias represivas, procurando ampliar las que tienden a una sociabilidad colectiva.

Como dijo alguna vez uno de los referentes más importante de los Tupamaros, Julio Marenales, no se puede negar que el elefante existe. "Trabajamos por abajo pero al mismo tiempo... ¿qué hacemos? ¿Los dejamos que por arriba hagan lo que se les antoja, o tratamos por el contrario de meternos...? Porque hay un hecho que no se puede obviar, y es la fuerza del enemigo. No jugamos solos, juegan ellos y con una fuerza tremenda. Entonces, no es lo que vos querés, es lo que vos podés. Vos no podés ignorar que el elefante existe. Entonces tenés que ir viendo cómo hacés para que no te pasen por arriba."[17]

"Debemos caminar permanentemente en esa tortuosa contradicción de luchar contra el Estado para eliminarlo como instancia de desigualdad y opresión, a la vez que se lucha por ganar territorios en el Estado, que sirvan para

---

[16] Thwaites Rey, Mabel, *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Prometeo, Buenos Aires, 2004, pp. 82 y 83.

[17] Citado en: Rodríguez, Esteban: "Herramientas, la política como incidencia real", en revista *Tintas del Sur*, Galpón Sur, La Plata, año 2, nº 4, junio de 2002, p. 5.

avanzar en las conquistas populares. Se trata de rasgar, rasguñar, arrancar del Estado mismo, y no sólo de la sociedad, las formas anticipatorios de nuevas relaciones sociales igualitarias y emancipatorias."[18]

Es la tesis que sostiene también István Mészáros: "De seguro el debilitamiento gradual del Estado resulta inconcebible sin una progresiva reducción y simplificación de sus tareas y su transferencia al cuerpo social, que se opera y se gobierna a sí mismo. Sugerir, sin embargo, que éste proceso de reducción y simplificación al nivel político puede ser cumplido gracias a la inmediata sustitución del Estado en sí por una forma política nueva libre de problemas, después de lo cual las únicas dificultades que quedan se refieren a cómo emancipar económicamente a la sociedad de la división del trabajo, es tomar atajos ideales hacia el futuro".[19]

En ese sentido, entendemos que el Estado bien puede ser postulado como un medio (otra herramienta) para extender la organización social de los trabajadores, para desarrollar la autonomía a nivel nacional, la posibilidad de suministrar incentivos que apuntalen la acción colectiva. Se trata de llegar al Estado no para acumular el poder, sino para traspasarlo a la sociedad, es decir, para repolitizarla. Un Estado que en vez de sustituir a la sociedad en la resolución de los problemas que tiene, la convoque, la vuelva partícipe de ellos. Un Estado que pueda servir para expandir el cambio social y para continuar construyendo el poder popular. Un Estado que se *debilite* (Althusser) o se *desapodere* (Thwaites Rey), que vaya progresivamente *reduciendo y simplificándose* (Mészáros), o que se *muera de éxito* (Bertold Brecht), es decir, que *se atrofie a medida que su función se atrofia* (Mazzeo), para todo eso hay que dar a las luchas la forma dialéctica, es decir, "instituir un saludable conflicto".

---

[18] Thwaites Rey, Mabel, *op. cit.*, p. 84.

[19] Citado en: Mazzeo, Miguel, *op. cit.*, p. 48.

Izquierdismo: ¿la política o la guerra?

La guerra es la imposibilidad de la política. Cuando la política está proscripta, cuando no hay escenarios posibles ni oportunidades para las intervenciones públicas de masas, cuando el Estado funciona a través de la fuerza y solamente a través de la fuerza, entonces la política abandona sus ropajes y se vuelve sobre el lenguaje de la guerra. Cambiará las prácticas, tomará otras precauciones, desarrollará otras herramientas. Pero cuando todo eso no existe, la guerra será la incapacidad para hacer política.

La centralidad que tiene la lógica de la guerra en el mundo de la izquierda en general nos está diciendo sobre la modorra intelectual de los militantes. Cuando separan al Estado de la sociedad, y colocan de un lado a los malos y del otro a los buenos, están acotando los sentidos de la acción colectiva. Planteadas las cosas de esta manera, no hay resquicio para la política, solo se puede hacer la guerra y cualquier tentativa de acercamiento será vista y denunciada como cooptación o traición.

En la actualidad existe la tendencia a postular a la política como un juego de suma cero, es decir, a pensar la política con la lógica de la guerra, sin matices, sin zonas grises; donde todos tienen que ser amigos o enemigos. Todo tiene que ser blanco o negro, no hay lugar para las medias tintas. La lógica amigo-enemigo organiza una inscripción maniquea en la realidad. Cuando la sociedad está partida en dos, o se está en un bando o se está en el otro. No se puede estar en el medio y tampoco se puede estar en los dos lugares al mismo tiempo.

Confundir la política con la guerra, creer que se está haciendo política cuando a ésta se la piensa a través del lenguaje de la guerra, implica poner a la política más allá de la política. La primacía de la lógica de la guerra nos está diciendo sobre la despolitización de la política.

No se trata de un tema nuevo. Lenin lo abordó en 1921 en un ensayo largo que llamó *El izquierdismo, enfermedad*

infantil del comunismo. El izquierdismo es la negación de la política. Para Lenin no bastaba el deseo o un estado de ánimo para hacer la revolución, si las masas no lo comparten. El izquierdismo será la tendencia a tomar una cosa por otra: el punto de vista subjetivo por la realidad objetiva.

En efecto, el izquierdismo para Lenin es la incapacidad para hacer política, para entender el carácter dialéctico que tienen las acciones colectivas. Para el arte de la política no hay principios universales y tampoco formas de lucha universales, que valgan para siempre y todos los lugares. Por eso Lenin recomendaba "la necesidad de exhibir la máxima flexibilidad"[20] en cuestiones de tácticas, para poder combinar las diferentes formas de lucha. Tratándose de la lucha parlamentaria (que desde ya supone aceptar la vía electoral y crear las herramientas necesarias para tener una inscripción en esa arena) la lógica de la guerra se transforma en un obstáculo para intervenir, toda vez que impugna de antemano los compromisos.

No se puede pretender aprovecharse de las posibilidades legales y negarse después a celebrar algún compromiso. Y me permito ahora traer a colación la última metáfora, que sirve para pensar la importancia de la política, y la necesidad de crear herramientas necesarias para dicho fin. Dice Lenin: "Imaginen que el automóvil de ustedes es detenido por bandidos armados. Les entregan ustedes el dinero, el pasaporte, el revólver y el automóvil; a cambio de ello se ven libres de la agradable compañía de los bandidos. Esto, indiscutiblemente, es un compromiso. (Te doy mi dinero, armas y automóvil para que me des la oportunidad de irme sano y salvo.) Sin embargo sería difícil encontrar un hombre cuerdo que declarase que semejante compromiso es 'inadmisible por principio', o que llamaran cómplice de los bandidos a quien concertó (aunque los bandidos puedan utilizar el automóvil y las armas para nuevos asaltos)." Por

[20] Lenin, V.I., *op. cit.*, p. 113.

eso, concluye Lenin, "negar los compromisos 'por principio', negar la legitimidad de los compromisos en general, cualesquiera que sean, es una puerilidad que incluso es difícil tomar en serio".[21]

Por su puesto que hay compromisos y compromisos. Están los compromisos legítimos que exigen las condiciones objetivas (tales como la carencia de fondo de huelga, la falta de apoyo de afuera, el hambre o el agotamiento, la supremacía de la burguesía) y están los compromisos traicioneros que buscan atribuir a causas objetivas lo que es de su propio interés. Pero "formular una receta o una regla general ('¡ningún compromiso!'), para todos los casos, sería un absurdo".[22] El arte de la política consiste en tener la sagacidad (precisa y oportuna) para aprovechar las fisuras y las vacilaciones de la burguesía o su clase dirigente o intelectuales colectivos. "Sólo se puede vencer a un enemigo más poderoso empeñando los mayores esfuerzos y mediante la utilización más cuidadosa, prudente, minuciosa, diestra y obligatoria de cualquier fisura, aun la más pequeña, entre los enemigos, de todo antagonismo de interés entre la burguesía de los distintos países y entre los diferentes grupos o categorías de la burguesía dentro de los diferentes países y también aprovechando las posibilidades, aún las más pequeñas, de conquistar un aliado, aunque ese aliado sea transitorio, inconsecuente, poco seguro y condicional."[23]

Estaba claro que cuando Lenin hablaba del arte de la política, de la sagacidad política o de la táctica de los compromisos, estaba pensando en el partido. Más allá de que para la nueva izquierda la herramienta se encuentre perimida, que no se ajuste a los criterios de construcción y haya quedado arrumbada en el cajón de herramientas, los problemas permanecen y reclaman

---

[21] Lenin, V.I., *op. cit.*, p. 27.

[22] Lenin, V.I., *op. cit.*, p. 69.

[23] Lenin, V.I, *op. cit.*, p. 72.

nuevas herramientas, que suponen nuevos criterios de organización.

En definitiva, uno no escoge el terreno donde se desarrollarán las múltiples disputas ("para expandir los islotes de comunismo" de los que hablaba Althusser),[24] ni siquiera, muchas veces, los términos en que deberán realizarse. En la construcción del poder popular hay un momento para la política. Y la política reclama la construcción de herramientas particulares que podrán ser el resultado de distintas coordinaciones y articulaciones como se ha visto arriba. Sin embargo, todos debemos saber, parafraseando a Marx, que al entrar en el terreno de la política, así como en la entrada al infierno, "Es bueno que el temor sea aquí dejado y aquí la cobardía, quede muerta".[25]

---

[24] Althusser, Louis, *El porvenir es largo. Los hechos*, Ediciones Destino, Barcelona, 1993, p. 300.

[25] Marx, Carlos: "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política". en: *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, Siglo XXI, México, 1991, p. 69.

Actualidad de la revolución y poder popular

Aldo A. Casas*

¿La "cuestión del poder"? Lo que importa es poder hacer la revolución

La cuestión del poder admite una cantidad casi infinita de abordajes y tratamientos. Desde quienes consideran impensable una sociedad sin capital, poder y Estado, hasta los que suponen posible su abolición inmediata existe tal abanico de posiciones políticas y teóricas que nos impone una restricción o precisión liminar. Comenzaré entonces por aclarar que, en lo que sigue, me ocupo del tema con una preocupación casi excluyente: lo que acá interesa de "el poder" es, sintéticamente, relacionar la cuestión de las luchas en contra del poder capitalista –que impone y custodia el orden establecido– con la construcción de un poder muy diferente: el *poder hacer la revolución*.

Dicho de otra manera, quiero aportar a una discusión que estimo realmente inaplazable, un debate colectivo (teórico, político, práctico) que, desde nuestras particulares condiciones de oprimidos, explotados y expropiados, se desarrolle en dos direcciones distintas y al mismo tiempo complementarias: dónde y cómo enfrentar al viejo poder, dónde y cómo construir nuestro poder.

---

* Miembro de la organización Cimientos, integra el consejo de redacción de la revista *Herramienta* y la comisión directiva de la Asociación Antonio Gramsci (filial Argentina de la IGS). Antropólogo. Es autor del libro *Después del estalinismo. Los estados burocráticos y la revolución socialista*. Ingresó al Partido Revolucionario de los Trabajadores en 1965, asumiendo luego diversas responsabilidades en el PRT-La Verdad, el PST y el MAS, dentro y fuera del país. Confluye con luchadores de diverso origen para la conformación de Cimientos en el año 2002.

La primera de estas direcciones apunta a descubrir y entender que el poder capitalista tiene múltiples dimensiones y formas de operar. Existe el muy visible poder del Estado patronal, con sus aparatos legislativo, jurídico y represivo, desde ya. Pero existen otras muchas y efectivas modalidades de poder que recorren y modelan la sociedad antagónica en que vivimos: el poder estructural que organiza y distribuye territorialmente el trabajo social, el poder organizacional que fluye a través del manejo de recursos y recompensas, el poder implícito en el manejo del "significado" y los valores que informan la vida social, e incluso la llamada "microfísica del poder" que penetra y disciplina mentes y cuerpos. Esta sumaria enumeración no tiene otra pretensión que insistir en la utilidad de investigar en toda su complejidad el poder del capital, para descubrir y explotar sus "puntos débiles". La segunda dirección de nuestra investigación –y creo que es en realidad la más urgente– debería permitirnos un fructífero intercambio de opiniones y experiencias surgidas desde el seno mismo de las resistencias y luchas, desde abajo, apuntando en este caso a fecundar nuestro combate y esfuerzos con la capacidad de imaginar y comenzar a construir un poder autónomo, subversivo y emancipador. Debemos aprender a *construir poder popular (u obrero-popular)* para *poder hacer la revolución*. Pero, ¿qué clase de revolución?

Revolución como emancipación

Dado que la palabra "revolución" se utiliza con alcances y sentidos muy distintos, quiero aclarar –para evitar equívocos– que acá no hablo de revolución en el sentido limitado del cambio de un gobierno o régimen político burgués por otro gobierno o régimen edificado sobre una similar base socioeconómica.

Tampoco considero acertado pensar la revolución como "*el acontecimiento*" más o menos violento en el cual "los de

abajo" logran, eventualmente, neutralizar y/o destruir el aparato estatal-represivo de los explotadores.

Cuando hablo de construir el poder de hacer la revolución, me estoy refiriendo a la *revolución social* (o socialista, o comunista, si se prefiere) considerando que constituye un *proceso* de largo aliento y alcance internacional; un proceso de radical transformación social en el curso del cual crisis, revoluciones políticas victoriosas e incluso la "expropiación de los expropiadores" en determinados momentos y países, deberán ser considerados pasos -necesarios, pero limitados y parciales- en la *transición hacia una nueva sociedad emancipada*. Incluso cuando restringimos el análisis y nos referimos a la revolución en un determinado país (y *a fortiori* en toda una región del mundo, como Latinoamérica), las simplificaciones son dañinas. Como aconseja un estudioso del tema, para aproximarse a cualquier revolución convendría hacerlo de tal forma "que permitiera cabalgar sus ondas largas y no fuera sorda a sus múltiples voces y dialectos", teniendo presente que cada revolución es "parte de un tejido histórico más amplio y con múltiples hebras" y que, en cada caso, constituye "un proceso generado históricamente y de gran complejidad cultural".[1]

Resumiendo: con las salvedades y alertas ya mencionadas, quiero insistir en la conveniencia de hablar de revolución con un sentido general muy preciso: considero que la revolución de nuestros tiempos *es emancipación de los oprimidos*, o deja de serlo. Revolución es, por lo tanto, empeñarse en una transformación *total*: la creación de *una nueva sociedad*.[2]

Porque el mundo del capitalismo nos expropia y desvaloriza tendiendo a convertirnos en nada, debemos cambiar *todo*, y nadie puede hacerlo por nosotros. Como Marx y

---

[1] Indicaciones metodológicas tomadas de Joseph, Gilbert M. y Nugent, Daniel (compiladores), *Los aspectos cotidianos de la formación del Estado*, ERA, México, 2002, pp. 14 y 33.

[2] Ver: Marx, Carlos, *Miseria de la Filosofía*, Cartago, Buenos Aires, 1987, p. 37.

Engels sostuvieron desde 1840, y lo inscribió en sus Estatutos la Asociación Internacional de los Trabajadores en los albores del movimiento: "la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma". Pero esto nos enfrenta con un desafío a primera vista casi insuperable: debemos generar masivamente la conciencia de que este cambio es necesario, al mismo tiempo que realizamos dicho cambio… A esto se refirió Marx, de manera tan elocuente como enigmática, cuando escribió: "Es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases".[3] ¿Cómo resolver el acertijo?

Transformación social, lucha política y *práctica revolucionaria*

Uno de los méritos de Marx fue que, reconociendo y privilegiando "el alma social" de la revolución proletaria, advirtiera que para contribuir al desarrollo de esta *revolución social* era preciso asumir *también* la necesidad de las *revoluciones políticas* (y de la *lucha política* en general). Creo que ese enfoque sigue siendo fecundo, y permite evitar caer en la "ilusión social" que desdeña las cuestiones políticas, sin recaer en la "ilusión política" tan extendida y generadora de confusiones en el seno mismo de las organizaciones de izquierda.

Asumir la lucha política, sí: pero es preciso hacerla sin

---

[3] Marx, Carlos y Engels, Federico, *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1975, p. 82.

dejar de lado una crítica sustancial de la misma y evitando, en todo momento, identificarla con la política institucional y su retórica electoral-parlamentaria (que encubre y perpetúa el antagonismo de clase), sujetándonos a sus reglas y ritmos. Para cambiar la sociedad no podríamos ignorar el poder y la política del Estado (para enfrentarlos, naturalmente, aunque también para plantear exigencias). Al mismo tiempo, no debemos ajustar nuestra política a los límites y normas que "los de arriba" pretenden imponernos, como si constituyeran un mandato divino o el orden natural de las cosas. Una política propia "de los de abajo" no puede dejar de formular reclamos y llegado el caso puede incluso aprovechar alguna mediación institucional, pero básicamente debe ser construida de manera tal que permita actuar *a pesar de* y *en contra de* ese Estado del capital…

Estas consideraciones teóricas asumen en nuestros días renovados contenidos y utilidad práctica, por cuanto en América Latina se está produciendo una confusa pero vital irrupción de las clases subalternas, animando movimientos y prácticas sociales con una potencia que, mas allá de ambigüedades y contradicciones, contrasta con la continuada y repetitiva descomposición de las políticas "institucionales" (sirvan como ejemplo las discusiones de los partidos de "izquierda" y "centroizquierda" en el llamado Foro de San Pablo, o la orientación de los gobiernos de Luiz Inacio da Silva (Lula), Tabaré Vázquez o Michelle Bachelet…). Aun con vacilaciones y zigzagueos, son muchos los movimientos sociales que, chocando con las políticas represivas o clientelares del poder establecido, advierten que "la política está en otra parte", buscan articular "otra política" y exploran formas de democracia directa a través de las cuales individuos de concretas comunidades deliberan y resuelven de manera colectiva cuestiones atinentes a su vida cotidiana y existencia material.

No idealizo las diversificadas experiencias y construcciones de los movimientos populares latinoamericanos, como suelen hacer algunas vertientes del "autonomismo", porque

es evidente que en ningún caso han logrado "soluciones" duraderas, y tras cualquier conquista parcial los problemas de la explotación y opresión apremian como siempre. Asumo y reivindico estos movimientos y luchas por algo muy sencillo (pero que muchos izquierdistas dogmáticos y sectarios no pueden entender): los movimientos sociales no han resuelto los problemas de fondo, pero sí *han comenzado a cambiar el terreno y los términos* en que dichos problemas se plantean. Su gran importancia reside en que constituyen genuinas *aproximaciones* a una práctica revolucionaria, y en este sentido preciso podemos desarrollarlas, recordando esta preciosa indicación de Marx: "La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o auto-cambio sólo puede ser entendida y racionalmente comprendida como *práctica revolucionaria*".[4]

La clave es entender y asumir la práctica revolucionaria. Quiere decir que todas las luchas son imprescindibles e importantes, pero por sí mismas no indican un camino, no destruyen el fetichismo y las representaciones socialmente aceptadas bajo las cuales (mal)vivimos. Ni siquiera los momentos de grandes convulsiones y crisis del orden establecido aseguran el pasaje a nuevas prácticas y a otra visión de la sociedad y el mundo, porque estas construcciones sociales no caen del cielo, ni de alguna inspirada consigna, requieren una determinada *preparación* revolucionaria que –bueno es aclararlo– no vendrá "desde afuera". Como escribió un intelectual revolucionario recientemente desaparecido: "Las acciones colectivas deben ser, permanentemente, transformadoras de las relaciones en que están insertos los

---

[4] La cita corresponde a la tercera de las "Tesis sobre Feuerbach", de Carlos Marx. Georges Labica destaca la importancia de la palabra "auto-cambio" [*Selbstveränderung*], omitida en la versión corregida por Engels, y explica: "El cambio es auto-cambio. La práctica revolucionaria lo evidencia, porque es su realización [...] La auto transformación es el proceso ininterrumpido de la revolución, siempre operativo en la práctica [...] Acá está el origen de la idea de auto-emancipación del proletariado" (en: Marx, Karl, *Les Thèses sur Feuerbach*, París, PUF, 1987, pp. 55-65).

grupos sociales y los individuos explotados. Las acciones colectivas, incluso cuando son defensivas, no deben limitarse a lo inmediato, sino poner en movimiento procesos que apunten a cambiar en profundidad los posicionamientos de unos y otros", y se requiere también "una lucha contra la fragmentación de los puntos de vista poniendo en evidencia sus enlaces, una lucha por la totalización de experiencias dispersas, contra las separaciones fetichistas entre política y economía o vida privada y vida pública. Y todo esto debe ser claramente dirigido contra la vida que no vive, contra la vida que no se vive sino es olvidándola, y retomando el tema de cambiar la vida mediante el cambio de las prácticas y mediante la transformación de los individuos y sus relaciones".[5]

Ir más allá del capital

Si queremos hacer la revolución debemos ser capaces de impulsar una práctica revolucionaria incluso bajo relaciones de fuerza desfavorables, y a ello nos ayuda mantener en todo momento presente la perspectiva histórica explicitada por Marx. El *capitalismo* como sistema conformado históricamente (y el sistema de *metabolismo social del capital*, a otro nivel de análisis) se basan en una especie de trípode, cuyos pilares constitutivos son el *capital*, el *trabajo asalariado* y el *Estado*. Como bien ha escrito el sociólogo-militante brasileño Ricardo Antunes, no sólo la teoría, sino la experiencia histórica que deja la desaparición de la URSS indican que el multiforme enemigo contra el cual se levantan nuestros pueblos "no puede ser superado sin la eliminación del conjunto de los elementos que comprenden este sistema. No basta con eliminar uno o dos de sus polos. El desafío es superar a los tres elementos, entre los que está

[5] Vincent, Jean-Marie, revista *Viento Sur*, Nº 78, diciembre 2004. En: www.vientosur.info

incluida la división social jerárquica del trabajo, que subordina *el trabajo al capital*".[6] Dicho de otra manera y con las concisas palabras de un filósofo cubano: "El reto del socialismo es ir mas allá de la lógica del capital, superar lo que llamamos sistema múltiple de dominación del capital".[7]

Y para esto, para ayudar a construir desde abajo una *alternativa política que vaya más allá del capital*, debemos evitar las formas de organización y acción que, incluso sin quererlo, vuelven a encerrarnos en los marcos de la vieja política, con sus prácticas e instituciones. Formular *otra política* comienza por advertir que (mas allá de las dispares formas y contenidos que asume en cada uno de nuestros países) existe una profunda "crisis de la política". Es una *crisis de legitimidad* articulada con la *crisis estructural del capitalismo como modo de reproducción metabólica social* que implica también la *crisis de sus marcos estatales de regulación y control*. Como resultante más o menos imprevista de esta crisis estructural, de la descomunal ofensiva en que el capital está empeñado desde la "revolución conservadora" de los años 80 y de las resistencias que la misma despierta, asistimos a un cambio histórico en las condiciones del antagonismo entre capital y trabajo, y a lo que algunos llaman *crisis civilizatoria*. En Latinoamérica esto se siente con particular agudeza, y esto empuja de manera urgente y concreta a que explotados y oprimidos busquen nuevas y diferentes formas de reivindicar sus intereses vitales. De hecho, por primera vez en la historia se revela imposible mantener una muralla entre *reivindicaciones inmediatas* y *objetivos estratégicos generales* (separación que en el pasado facilitó diversas mistificaciones que contribuyeron a bloquear al movimiento obrero tradicional y lo con-

---

[6] Antunes, Ricardo, *Los sentidos del trabajo*, Herramienta-Taller de Estudios Laborales, Buenos Aires, 2005, p. 203.

[7] Valdez Gutiérrez, Guillermo: "Desafíos de la sociedad Más allá del capital", en *Revista cubana de filosofía*, edición digital Nº 7, septiembre-diciembre 2006. En: http://www.filosofiacuba.org.

dujeron al callejón sin salida del *reformismo*). Se coloca en la agenda histórica de "los de abajo" el imperativo impostergable de dar pasos hacia el *control de un orden social metabólico alternativo a las contradicciones crecientemente destructivas del capital*, lo que implica ir poniendo en pie las *mediaciones políticas y materiales* que para ello sean necesarias en cada situación concreta.[8]

Experiencia histórica y reorientación estratégica

El capitalismo se revela como un sistema cada vez más injusto y depredador y esto comienza a ser visto por grandes sectores populares, sobre todo en Latinoamérica. A pesar de lo cual, el poder del capitalismo, del "mercado mundial" y del sistema mundial de Estados históricamente conformados siguen representando, para una abrumadora mayoría, el horizonte insuperable de la humanidad. Y a esta apariencia contribuyen, sin duda, el miserable fracaso del llamado "campo socialista" y la generalizada experiencia de que los gobiernos y regímenes surgidos de los procesos de liberación nacional y social posteriores a la Segunda Guerra Mundial revelaron ser, en casi todos los casos, nuevos aparatos represivos funcionales a la mundialización del capital. Las consecuencias son dramáticas y se dejan sentir en todo el mundo. Un colectivo de revolucionarios europeos ha formulado un diagnóstico que comparto plenamente: "Hoy, la concepción de la emancipación social como horizonte del compromiso político, ha retrocedido dramáticamente en el medio en que nació y la sostuvo durante mucho tiempo, es decir en el movimiento obrero. Subyace al compromiso de muchos de los participantes en los Foros Sociales Mundiales provenientes de países en los cuales los campesinos y los oprimidos se han organizado en sindicatos obre-

---

[8] Mészáros, István, *El Siglo XXI ¿Socialismo o Barbarie?*, Buenos Aires, Herramienta ediciones, 2003, pp. 90 y 92.

ros o junto a ellos. Pero las aspiraciones de fijarse la emancipación social como horizonte fueron marginalizadas y frustradas. Prevaleció el lenguaje del 'realismo', o sea de la adaptación al capitalismo. En los países capitalistas imperialistas el objetivo de la emancipación social se mantiene inscrito en el programa político de ciertas organizaciones, de ciertos grupos políticos o de ciertos colectivos pertenecientes a las corrientes fundamentales del pensamiento emancipador. Pero de manera *formal y hueca*. Y el hecho es que ni la emancipación social ni el comunismo como objetivo último del compromiso pueden ser momificados o acaparados por 'vanguardias' autoproclamadas. *Es necesario darles vida y alimentarlos continuamente, en un proceso interactivo con las expresiones de la auto-actividad de los explotados, que no dejan de renovarse; auto-actividad que modifica las condiciones del combate y cambia también a los seres humanos*".[9]

En todo el mundo es preciso recuperar críticamente las experiencias y lecciones del pasado siglo y medio de lucha de clases, así como también comprender las nuevas formas del antagonismo de clase, para enfrentarlas de manera flexible y creativa. Y en nuestro continente creo que urge hacerlo. Como parte de este esfuerzo, debemos retomar el debate en torno a las hipótesis estratégicas y los "órganos de poder" en el desarrollo de la revolución, pero evitando que la referencia a experiencias anteriores sea presentada como si debiéramos elegir entre "tipos" o "modelos" abstractos: "huelga general insurreccional y soviet", "guerra popular prolongada con zonas liberadas y ejército popular", "guevarismo y organización político-militar", etcétera.

Para retomar seriamente la discusión sobre la revolución y su "actualidad" debemos también integrar en el debate las dificultades que se derivan de una situación marcada, sobre

---

[9] Chesnais, François; Bihr, Alain; Udry, Charles-André, y otros: "Pensar el comunismo, el socialismo, hoy", documento para el debate publicado en *Cuadernos de Herramienta*, agosto 2006. Itálicas en el original.

todo después de la derrota de la revolución en Nicaragua y en Centroamérica, por la brutal diferencia militar entre las fuerzas combatientes. Como muchos analistas señalan: "Esta asimetría creciente luego se extendió a escala mundial con las nuevas doctrinas estratégicas del Pentágono y la guerra 'sin límites' declarada al 'terrorismo'".[10] Y no está de más insistir en que también debemos hacernos cargo, con todas sus consecuencias, del hecho de que, como nunca antes, el movimiento popular y revolucionario carece de perspectivas estratégicas y los grados de preparación teórico-político-organizativa son ínfimos, lo que representa un formidable obstáculo a superar (aunque no faltan algunos que "decretan" la inutilidad de cualquier estrategia)... Entonces, con este panorama y nuevamente: ¿cómo aproximarnos a "la cuestión del poder"?

"Poder popular"

Para evitar equívocos o falsas discusiones, me parece conveniente fijar aunque sea un poco esquemáticamente algunas consideraciones generales: a) si las masas trabajadoras no asumen conscientemente las tareas de la revolución y la transformación de la sociedad, no podrá existir siquiera un comienzo de transición al socialismo; b) rechazo el culto a todo Estado, no creo posible introducir el socialismo "desde arriba" y recuerdo que fue el mismo Marx quien explicó que, entre los numerosos "fines" que persigue el socialismo, un lugar destacado corresponde al fin del Estado; c) lo dicho no significa sugerir (como los anarquistas) la inmediata abolición de toda forma estatal: no era posible en los tiempos de Marx, y menos lo es en estos días en que los trabajadores combaten en el contexto de la "mundialización" y las transnacionales

[10] Bensaïd, Daniel: "Sur le retour de la question politico-strategique", conferencia en el Seminario del "Proyecto K" (organizado por algunas revistas marxistas europeas), París, 9 de agosto de 2006.

"globalizadas"; d) creo probado que "el poder de los obreros armados"[11] no podrá prescindir de un cierto tipo de Estado para reorganizar la producción y transformar las relaciones económicas y sociales, pero debe impedirse su transformación en un nuevo Leviatán erigido sobre la sociedad como un poder separado y autónomo, reduciendo al mínimo imprescindible el tamaño y las facultades de sus instituciones y funcionarios, y manteniéndolo subordinado a los trabajadores y la constante transformación de la sociedad, que en definitiva es lo único que podrá hacerlo "fuerte" en un sentido genuinamente revolucionario.

Dos aclaraciones finales: discrepo con quienes insisten en proclamar "*la toma del poder*", porque teórica y prácticamente se ha puesto en evidencia que ni "el poder" ni "el Estado" pueden ser tratados como una cosa u aparato que podríamos arrebatar a la burguesía y poner a funcionar para la revolución. Tampoco coincido con la formulación de "*cambiar el mundo sin tomar el poder*", porque deja de lado las mediaciones necesarias para enlazar la idea de la revolución con las exigencias de un combate efectivo contra el capital y su Estado y porque se desentiende de la batalla por construir la fuerza o bloque social contra hegemónico con el poder de efectivamente cambiar el mundo.

Creo que las delimitaciones que acabo de plantear sirven para subrayar la importancia del tema en debate, y adelantan una perspectiva distinta: ni "toma del poder", ni renuncia a toda forma de poder; prepararnos sí, teórica y políticamente, para ayudar a construir *poder popular*. Es claro que no lo haremos desde cero. Personalmente, soy tributario de la rica tradición teórico-política del "consejismo" en su más amplio sentido[12] y de las numerosas "lecciones" derivadas de una extensa experiencia latinoamericana. Para recordar sólo

---

[11] Como escribía el Lenin de *El Estado y la Revolución*.

[12] Incluyo en esta "tradición" tanto a la experiencia "soviética" teorizada por Lenin y León Trotski, como a sus críticos "izquierdistas" –Rosa Luxemburgo, Karl Korsch, Matti– y al original enfoque de Antonio Gramsci.

algunos ejemplos: los "Cordones Industriales" en Chile, en Bolivia la COB y sus milicias o posteriormente la CSUTCB y su control territorial. Y en Argentina, los "Plenarios con barra de las 62" en tiempos de la resistencia peronista, las "ocupaciones o toma de fábricas" durante la década del 60 y los desarrollos que con la marca del "clasismo" culminaron en las "Coordinadoras" de 1975... Pero precisamente porque valoro todo ello, siento que insistir en la idea del "doble poder" como situación excepcional propia de una crisis revolucionaria abierta y de muy breve duración pues desemboca en el pleno restablecimiento del poder burgués o la victoria político-militar del "soviet", tiene limitada utilidad. A la luz de la situación, experiencia y conciencia actual del movimiento obrero, es muy poco creíble la perspectiva cultivada por pequeñas organizaciones que privilegian su fortalecimiento por encima de cualquier otra construcción, suponiendo que llegado el momento la crisis hará que broten organismos de tipo soviético listos para que "la dirección revolucionaria" los conduzca en el asalto al poder. Por otra parte, incluso si admitiéramos que por alguna imprevisible combinación de circunstancias se concretara tan improbable hipótesis, cabe preguntarse: ¿semejante "poder" tendría realmente la capacidad de impulsar la reconstrucción radical de la sociedad? Creo que la respuesta debe ser negativa.

Y digo que debemos apostar y aportar, en cambio, a *un proyecto que articule utopía y realismo de un modo profundamente original*: un *realismo a largo plazo*, que nos ayude estratégicamente para librar una batalla de muy largo aliento, hasta forzar un cambio general en la correlación de fuerzas que permita infligirle derrotas decisivas al capitalismo imperialista. Y una *utopía "corta"* que nos permita "soñar con los ojos abiertos" al afrontar las tareas inmediatas, asumiéndolas con espíritu insumiso y buscando en cada fisura o grieta del sistema, tal y como ya se dijo, *ir más allá del capital*.[13]

---

[13] El párrafo está inspirado en el magnífico libro del filósofo Giuseppe Prestipino, y en algunas observaciones de Edgardo Logiudice sobre el

Esto implica, por ejemplo, contribuir desde ahora a la tarea de construir contra-poderes o instancias de poder popular, organismos de carácter unitario capaces de impulsar a nivel local o sectorial prácticas alternativas tendencialmente en ruptura con las mediaciones del mercado y el Estado, que se empeñen en articular las diversas organizaciones con actuación en un mismo territorio y busquen coordinarse con otros similares hasta desarrollar una autoorganización nacional, eventualmente capaz de enfrentar la autoridad del Estado. Obviamente, se tratará de un complejo proceso jalonado por enfrentamientos, progresos y derrotas cuyo detalle es imposible prever anticipadamente. La apuesta reside en que la construcción de estas expresiones de poder popular (u obrero-popular), que adquirirán seguramente formas organizativas y denominaciones diversas y cambiantes, permita asumir y dar relativa estabilidad a experiencias que apunten a la reapropiación comunitaria de las condiciones de existencia y praxis social, a escala creciente, en un movimiento que será también afirmarse como fuerza social y política con un poder que nace de la reapropiación y gestión democrática de diversos engranajes de la vida social (emprendimientos productivos, cooperativas, gestión de determinados servicios públicos, experiencias de control y autogestión revolucionaria, asociaciones culturales, etcétera).

Así concebida, la construcción de poder popular podrá enlazar, en un mismo proceso: a) el empeño por contrarrestar la actual disgregación y heterogeneidad de la-clase-que-vive-de su-trabajo, asumiendo un combate social-político que desborda todo "corporativismo", b) el desarrollo de una subjetividad revolucionaria, y c) la construcción de organizaciones populares autónomas capaces de ganar reconocimiento y fuerza. Esta *fuerza* del poder popular podrá tener diversas formas y manifestaciones, pero en todos los casos deberá surgir de la *creación de nuevos lazos sociales entre*

---

mismo (*Realismo e Utopia*, Roma, Editori Riuniti, 2002). Pero se trata de una "libre interpretación" de la que soy único responsable.

los oprimidos y explotados, al resistir juntos las presiones del capital y desplegar comunicaciones ajenas a los dictados del mercado y la lógica de la valoración. Esta concepción de construcción de poder popular permite también enlazar el trabajo paciente, apuntado a cambiar una desfavorable relación de fuerzas entre las clases, con la audaz afirmación de la actualidad de la revolución y lo que llamo *el ad-venir* del socialismo: encontrar y afirmar en el "movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual"[14] elementos, bases y puntos de apoyo para una sociedad distinta. Dicho de otra manera: "De los pequeños, continuos y diversos saltos que demos hoy en nuestras luchas cotidianas y visiones de sociedad, emergerá el salto cultural-civilizatorio que nos coloque en esa deseada perspectiva histórica que rescatará y dignificará al socialismo en este siglo".[15]

Autoorganización, autodeterminación y autoactividad: responsabilidad y rol de la militancia revolucionaria

No es ocioso volver a destacar la crucial importancia de *la autoactividad del proletariado*, en correspondencia con la premisa de que *"la emancipación de los trabajadores será la obra de los trabajadores mismos"*, pero también en contraposición a todo *espontaneísmo*. Porque la autoactividad es el resultado siempre frágil y por ende reversible de una lucha en la cual los trabajadores no se enfrentan solamente a sus enemigos de clase sino también consigo mismos. La autoactividad supone formas de organización capaces de hacer frente a esos desafíos, entre las cuales las fuerzas políticas organizadas tienen un lugar efectivo. Pues los tra-

---

[14] Recordemos la frase completa: "Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual". Marx, Carlos y Engels, Federico, *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1975, p. 37.

[15] Valdez Gutiérrez, Gilberto, *op. cit.*, p. 3.

bajadores están marcados por la dominación de clase que soportan, y consecuentemente por la traducción política organizada de esta dominación en sus propias filas, pero también por la *interiorización* de las relaciones de dominación. En este sentido, el desarrollo de la autoactividad "de los de abajo" supone la ruptura, al menos parcial, de los comportamientos, actitudes, valores e ideas inducidas cotidianamente en sus integrantes por las diversas caras de esta dominación.

Hay manifestaciones de autoactividad en las resistencias, por modestas que sean, que los explotados oponen a la dominación y a la explotación del capital, dentro y fuera del trabajo. Debemos comprender de qué manera esta autoactividad es permanentemente derrotada y estimulada por las agresiones del capital. A título de ejemplo, se ve cómo el cierre de empresas y los despidos masivos provocan reacciones de reapropiación de "los instrumentos de trabajo"; cómo las privatizaciones llevan contradictoriamente al surgimiento de una nueva concepción del servicio público entre trabajadores y usuarios; cómo las condiciones impuestas a los trabajadores inmigrantes y a sus familias, y la represión de la que son objeto provocan por abajo movimientos a favor de los derechos de los trabajadores inmigrantes y de la comprensión recíproca de las culturas; etcétera. De todo lo antedicho surge que la autoactividad, y más aun la autoemancipación del proletariado, deben ser entendidas como una construcción a largo plazo, en un proceso donde habrá avances y retrocesos, lo que nos impondrá atender y formular, llegado el caso, propuestas precisas sobre las *mediaciones* (programáticas, organizativas, e incluso institucionales) que deben ser parte de este proceso.[16]

---

[16] Todo lo escrito en este punto está directamente inspirado por el ya mencionado documento "Pensar el comunismo, el socialismo, hoy".

La izquierda autónoma en el laberinto: apuntes sobre el poder popular en Argentina

Mariano Pacheco*
y Esteban Rodríguez**

"...un tornado arrasó a tu ciudad
y a mi jardín primitivo
Pero no,
mejor no hablar de ciertas cosas."
Luca Prodan,
Mejor no hablar de ciertas cosas.

Nuevos aires

En "las tres transformaciones" Nietzsche plantea cómo el espíritu se transforma en camello y luego, en la soledad del desierto, en león: es el momento de la conquista de la libertad, del decir yo quiero contra el tu debes, de enfrentar al dragón de la moral. Finalmente, el espíritu se transforma en niño, único capaz de sostener un "santo decir sí", de poner

---

* Formó parte del MTD Aníbal Verón de la zona de Almirante Brown y actualmente integra la Agrupación Compañeros del Frente Popular Darío Santillán. Es estudiante de filosofía en la UBA. Ha publicado *Del piquete al movimiento. Parte 1: de los orígenes al 20 de diciembre de 2001* y *Parte 2: De la insurrección de diciembre a la Masacre de Avellaneda* (en prensa). Es columnista en distintos programas de la radio de Madres de Plaza de Mayo.
** Ver. pág. 99.

en movimiento, como en un juego, la voluntad creadora.[1]

Podríamos "caer en la tentación", no de librarnos del "mal" del Anticristo, sino de pensar las "Tres transformaciones" en términos dialécticos: el león negando al camello y el niño sintetizando (conteniéndolos-negándolos) a ambos. Pero no..., mejor no hablar de ciertas cosas... Nuestro pensador de la voluntad de poder abomina de todo aquello que huela a hegelianismo.

De lo que se trata es de realizar un aporte. En este caso, estas líneas no pretenden ser más que notas provisorias; apuntes para pensar los intentos de construcción de poder popular en nuestro país. Que son, ni más ni menos, los intentos de un sector de las clases subalternas para desarrollar sus propios medios y fines sociales, políticos, culturales, económicos, simbólicos, militares, de manera autónoma respecto de las formas de pensar-hacer de las clases dominantes. La metáfora nietzscheana tal vez nos sugiere la pregunta por la articulación del trabajo de base realizado en el seno de las organizaciones sociales y el movimiento político.

Quizás, en estos momentos, la pregunta por el poder popular sea la pregunta por esa articulación. Que nos lleva, a su vez, a medirnos con otras preguntas: la del Estado, la hegemonía, las elecciones.

Pero vayamos por partes, arrojemos una primera hipótesis: si en la Argentina hoy es posible pensar en un proyecto sustentado en la construcción de poder popular, es porque en los últimos años se desarrollaron experiencias de organización popular que enfrentaron el mandato del único mundo posible. De no ser por aquellas luchas sociales que combatieron al neoliberalismo, no sería posible estar hablando de construcción de poder popular que no es otra cosa que, en última instancia, estar planteándose

---

[1] Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992, p. 41.

llevar adelante un proyecto de transformación integral de la sociedad.

Los diferentes procesos de lucha de los sectores más castigados por el modelo y la constitución de experiencias territoriales de organización desde abajo fueron centrales. Nos referimos a lo que terminó denominándose Movimiento Piquetero, en general, pero en particular a los Movimientos de Trabajadores Desocupados y demás agrupamientos autónomos.

En el plano internacional, estamos pensando en la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el alzamiento indígena llevado adelante el 1º de enero de 1994 en el suroeste mexicano, junto al gradual conocimiento en estos pagos de la experiencia desarrollada por el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil. Estas experiencias constituyeron otro marco de referencia insoslayable para las construcciones populares en Argentina. Y lo mismo puede agregarse hoy en día respecto de la revolución bolivariana en Venezuela y la revolución democrática cultural en Bolivia. Todos estos aportes son decisivos para pensar un imaginario alternativo al capitalismo salvaje y al pensamiento único que auspiciaba el fin de la historia y las ideologías.

En mayor o menor medida, estas experiencias de lucha replantearon la concepción del poder vigente durante todo el siglo XX en el mundo entero. Su contribución no fue menor: se trataba de enfrentar a un enemigo poderoso que se presentaba como total e incombatible, pero también de efectivizar el "parricidio" necesario para salir del fracaso que implicaron las apuestas revolucionarias del siglo que se marchaba y construir "otra cosa" en el porvenir. Nada más y nada menos. Claro que de aquel parricidio surgieron concepciones que directamente negaron al padre como tal y hasta casi terminan promoviendo el suicidio del hijo.

Los tornados

En el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, Jean Paul Sartre sostuvo: "No nos transformamos en lo que somos sino mediante la negación, íntima y radical de lo que han hecho de nosotros".[2] En la misma tónica, el comandante Ernesto Guevara dijo: "Somos lo que hacemos, pero mucho más somos lo que hacemos para dejar de ser lo que somos". No sabemos si el Che lo dijo antes o después que Sartre, lo mismo da. La fotografía en Cuba, el revolucionario argentino-cubano dándole fuego al pensador francés, entonces acompañado por Simone de Beauvoir, inmortalizan las dos frases en una sola.

Ha pasado más de una década desde que el león asomó sus garras, volviéndolas ahora sobre lo que el neoliberalismo había hecho de nosotros: una sociedad fragmentada, condenada a aceptar con sufrimiento lo que le tocó, que miraba con culpa las apuestas revolucionarias de las generaciones pasadas.

En nuestro país, recomponer las fuerzas populares capaces de concretar un proyecto de cambio social, de emancipación del trabajo frente al capital, implica necesariamente tener que desandar el modelo impuesto por las clases dominantes desde hace 30 años. Modelo que se abrió camino a sangre y fuego, con las fuerzas paraestatales primero y el terrorismo de Estado después, y con un nivel de represión directamente proporcional al grado de impugnación desarrollado por los trabajadores en el período 1955-1975. Represión que implicó no sólo un cambio estructural en términos político-económicos, sino una desintegración de la identidad política cultural construida por la clase trabajadora en esos años y la ruptura de los vínculos sociales en general.

---

[2] Sartre, Jean Paul, *Prólogo* a: Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1987, p. 16.

Tal vez la extrañeza con la que hoy experimentamos el poder y vivimos el Estado sea producto de esa derrota. Derrota que tampoco es ajena al fracaso de las experiencias revolucionarias en el mundo, tanto las "socialistas" como las de "liberación nacional", que tienen su expresión paradigmática en la caída del Muro de Berlín y en la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua.

Pero volvamos sobre nuestro punto de partida: si hoy en día podemos estar pensando en la proyección de las prácticas que se proponen construir poder popular, se lo debemos a una serie de experiencias que se fueron desarrollando pacientemente desde el subsuelo de la historia.

Las Marchas de la Resistencia, la movilización a 20 años del golpe genocida, el surgimiento de HIJOS, los escraches, las puebladas como las de Cutral-có, las movilizaciones de los estudiantes universitarios contra la Ley de Educación, la lucha de los estatales y los jubilados, los piquetes y el desarrollo de los movimientos de trabajadores de desocupados, y la defensa de tierras por parte del movimiento campesino, fueron mostrando niveles de recomposición social y una novedosa capacidad destituyente. Tal vez uno de los ejemplos más emblemáticos sea la expulsión de gobernadores en la Provincia de Santiago del Estero, y, sobre todo, la huída en helicóptero por los techos de la Casa Rosada del Presidente Fernando De La Rúa.

Seguramente, las jornadas de diciembre de 2001 fueron el más alto nivel de desarrollo de la protesta social en las últimas décadas. Se aclamó con firmeza "Piquete y cacerola, la lucha es una sola" y, sobre todo, "Que se vayan todos". ¡Aunque después todos se quedaron!

Es indiscutible que diciembre de 2001 hace visibles y potencia a las experiencias que se venían desarrollando, sobre todo la de los piqueteros. Experiencias que abrieron paso a otras nuevas: la ocupación y autogestión de las fábricas por sus trabajadores (como la ceramista de Neuquén, Zanón; y la textil porteña, Brukman); la gestión de los cen-

tros de estudiantes y las federaciones universitarios arrancadas por la izquierda –tanto partidaria como independiente– a la Franja Morada (FUBA y UNLP, Comahue, por ejemplo); los intentos de organización antiburocrática por parte de sectores ocupados de la clase trabajadora (motoqueros; ATE Zona Sur, docentes autoconvocados, y más tarde, el emblemático caso del cuerpo de delegados del subterráneo); la multiplicación de iniciativas en el campo de la cultura (periódicos, revistas y sitios web independientes, como Argentina Arde, ANRED, Indymedia, Prensa De Frente; cineastas como los grupos Cine Insurgente y Alavío; fotógrafos; artistas plásticos; músicos; grupos de teatro, etc.).

Una mención destacada merecen las asambleas populares, que se multiplicaron velozmente sobre todo en la Capital Federal, La Plata y el conurbano bonaerense. Experiencias de la clase media que tiene su antecedente directo en la organización que los sectores más empobrecidos se venían dando. La mayor apuesta de este sector fue seguramente la coordinación a través de asambleas interbarriales y la convocatoria a una serie de asambleas y cacerolazos nacionales que, en algunas oportunidades, confluyeron con las luchas de otros sectores.

Como nunca antes desde la vuelta de la democracia, la sociedad en su conjunto se politizó. La disputa entre las experiencias que pugnaban por la presentación (lógica de la participación), contra la representación, cobró su mayor vigor también por esos días.

El movimiento piquetero, que en todo el proceso previo al 19/20 ofició como vanguardia (entendiendo vanguardia tal como la plantea Miguel Mazzeo: "aquél sector social que con sus luchas genera condiciones mejores para un conjunto más amplio"[3]), creció en cantidad de personas movilizadas y militantes que asumieron roles en la organización, más

---

[3] Mazzeo, Miguel, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Antropofagia, Buenos Aires, 2005, p. 101.

allá de la lógica reivindicativa; se extendió geográficamente (llegó a organizarse en nuevos barrios, distritos y provincias); comenzó a coordinar y articular con otros sectores (campesinos, estudiantes, asambleas, fábricas recuperadas, experiencias culturales). Le disputó el barrio y la calle al Partido Justicialista desandando la cultura clientelar, recuperando el compromiso militante y las aspiraciones de transformación.

Después del 19/20 ya nada sería igual: aunque la efervescencia bajó, el proceso de acumulación popular no retrocedió a un punto anterior, pongamos por caso, a 1996. Lo que habría que discutir es por qué esa capacidad destituyente a nivel macro, no tuvo algún nivel de expresión instituyente, más allá de las experiencias constituyentes a nivel micro, desarrolladas en el ámbito sectorial y local.

Gonzalo Chaves, histórico activista obrero y ex militante montonero, compara las rebeliones populares con los tornados. Parece que después de cada irrupción, el tornado deja un terreno propicio, un campo fértil para el sembrado. Y pone como ejemplo al Cordobazo. "Antes del 29 de mayo del 69 todo el trabajo político que ponías en pie se caía, después de la rebelión se multiplicó por todo el país." Pero hay una curiosa paradoja en esta metáfora: los protagonistas sociales del acontecimiento no siempre son los que pueden capitalizarlo políticamente. Chaves estaba hablando del Cordobazo, pero pensando en el año 2001. En efecto, los sectores que aprovecharon las nuevas condiciones generadas por aquellas jornadas no fueron sus actores más dinámicos (los desocupados, las asambleas barriales, los campesinos, o los estudiantes universitarios), sino los mismos que habían sido cuestionados en aquellos días. Con algunas pocas caras nuevas, con un discurso que volvía sobre la nación, con otra política en materia de derechos humanos, con otra retórica en política exterior, con más presupuesto producto de la devaluación, la misma clase dirigente tradicional se prestaba a salir de la crisis de representación, a recomponer la crisis de confianza en la que estaba envuelta

desde hacía varios años. La piedra de toque de este proceso fueron las elecciones de 2003.

Sin embargo, no hay que perder de vista también, a la hora de evaluar los procesos de lucha abiertos en la construcción de poder popular, los obstáculos que se presentaron. Obstáculos que tienen que ver, por un lado, con un contexto de desintegración general, es decir, de fragmentación social y sectorial, pero a su vez de fuerte fragmentación al interior de cada uno de los sectores. Por otro lado, con las discusiones ausentes, con determinada gimnasia en la cultura militante y con la incapacidad para generar herramientas que vinculen a los sectores sociales organizados entre sí con los sectores movilizados, aunque sea coyunturalmente, pero no organizados.

En los apartados que siguen, nos detenemos a pensar en aquellas dificultades que tuvieron los sectores que aquí denominamos genéricamente Izquierda Autónoma (IA), de la cual formamos parte y desde la cual hablamos. Nos apresuramos a aclarar que los apartados tienen un tono polémico, no porque sea nuestra intención patear el tablero, sino para reivindicar una concepción autocrítica de la militancia, sin visiones dogmáticas y románticas.

Patinando en el aire

Después de la masacre del puente Pueyrredón, los movimientos sociales en general, sobre todo las experiencias adscriptas a la IA, no pudieron o no supieron imaginar respuestas creativas para la salida electoral que auspiciaba la clase dirigente para encarar la crisis de representación, optando por replegarse sobre sus propios pasos, insistiendo en las formas de lucha que hasta ayer habían alimentado sus réditos y un lugar en la sociedad.

En vez de salir a "convidar" sus experiencias al resto de la sociedad, se optó por atrincherarse sobre las propias prácticas y puntos de vista. En vez de salir a buscar alguna

legitimidad afuera de las experiencias, de interpelar al resto de los sectores no organizados, de aceitar los vínculos abiertos durante 2001, se cerró en torno a las razones que los asistía. En vez de salir a disputarle a la clase dirigente el sentido que asumían las creencias y las prácticas que suponían esas creencias, se cortó sola. Se entendió que la coyuntura planteaba oposiciones absolutas y que la población en general, autoconsciente, tenía que escoger entre dos formas de democracia: la democracia representativa en crisis o la democracia participativa, en auge.

Parafraseando a Rodolfo Walsh podemos decir que no se tuvo en cuenta que "las masas no se repliegan hacia el vacío sino al terreno malo pero conocido, hacia relaciones que domina, hacia prácticas comunes".[4] Cuando un conjunto de certezas tambalea, antes de saltar a otro, tendemos a aferrarnos a él, pues es allí donde fuimos entrenados por generaciones y no estamos de buenas a primeras dispuestos a abandonar todo aquello que, por más obsoleto que haya llegado a ser con el paso del tiempo, reproducimos más o menos espontáneamente. El imaginario en el que estamos curtidos no se desandará de un día para el otro apelando al libre albedrío. Hay que ponerle el cuerpo, de lo contrario se estará corriendo el riesgo que el otro ponga su cuerpo sobre el nuestro.

Insistimos: en vez de salir a "convidar" la experiencia al resto de la sociedad, la IA se atrincheró, dejando numerosos flancos para que los medios masivos de comunicación empresariales y el resto de los sectores tradicionales de la dirigencia volvieran sobre la actualidad de aquellos sentidos comunes instalados alguna vez.

Seguramente este ensimismamiento puso en evidencia los límites que tenía la irrupción de las clases subalternas; los limites incluso de los movimientos sociales como herra-

---

[4] Walsh, Rodolfo: "Cuadernos del Peronismo Montonero Auténtico", en: Baschetti, Roberto (comp), *Rodolfo Walsh, vivo*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, p. 222.

mienta para llegar a incidir en esa nueva coyuntura. Limitaciones que, al mismo tiempo, nos informan acerca de la subestimación de la clase dirigente tradicional y sus instituciones, así como también del sobredimensionamiento que se hizo de la propia experiencia después de 2001/2002. Errando en la caracterización, se erraba en su intervención crítica, se confundía el activismo con las masas, y se corría el riesgo otra vez -como nos alertaba Walsh- de que la vanguardia se convirtiera en una patrulla perdida.

El hecho de que para algunos la cuestión no pasara por las elecciones y para otros ni siquiera por el Estado, no significaba que las elecciones, por un lado, y el Estado, por el otro, no fueran a disputar la legitimidad y el mismísimo lugar que ocupaban aquellas experiencias en la sociedad. Se perdió de vista que, desde el momento en que se pone en tela de juicio el imaginario y la sociabilidad que sostiene la reproducción del capitalismo, la IA se vuelve pasible de toda sospecha. Éste es un dato que las clases dirigentes siempre tuvieron en cuenta.

No cabe duda de que la irrupción fue una movida de los movimientos sociales en general, aunque no sólo de los movimientos. Pero después le llegó el turno a la dirigencia tradicional y supo poner otra vez la cuestión electoral sobre la mesa. Ante este artilugio, los movimientos sociales, en vez de generar espacios para debatir un tema que los excedía a cada uno por separado, optaron por el autobombo, se cerraron sobre sí mismos.

En esta coyuntura, la izquierda en general, pero la IA en particular, fue la gran ausente. En realidad, no sólo estuvo alejada, sino que la respuesta que ensayó fue ampliamente refutada por la sociedad. La salida abstencionista volvía sobre las consignas usadas años anteriores para otras coyunturas. Por ejemplo, la consigna "nada importante se dirime en estas elecciones" de los comicios de 1999. En aquel entonces, la desfavorable correlación de fuerzas ponía como tarea primordial continuar desarrollado las experiencias de organización base y la acción callejera.

En 2002, estando el país cada vez más convulsionado, a nadie se le ocurrió plantear la vía electoral como el camino a seguir. La lucha pasaba todavía por la calle. El corte de rutas, la ocupación de espacios públicos, la toma de puentes, seguían siendo las herramientas eficaces para continuar acumulando fuerzas a la vez que se mantenía una incidencia real en la coyuntura política.

No se tuvo en cuenta que las elecciones de 2003 no eran una elección más. A pesar de que fueron las que menos contuvieron, las que más bronca y repugnancia provocaron a los sectores que resistieron el neoliberalismo, no se tuvo en cuenta que la clase dirigente estaba cambiando la arena, pretendiendo afrontar y desactivar la movilización.

La política no es un juego solitario, se juega de a dos. Por lo menos de a dos. Uno mueve una pieza sabiendo que los otros harán su juego e intuyendo que estas movidas pueden poner en aprietos o en jaque la posición actual que se ocupa. No hay política sin riesgos que correr. No se puede pretender "hacer política" sabiendo de antemano el resultado del partido y, mucho menos, si se quiere quedar invictos. Es imposible "hacer política" sin perder fichas en el camino, presuponiendo que se pueden descontar de antemano ese tipo de peligros. Como decía Julio Marenales, un conocido militante de Tupamaros, "la política no es lo que vos querés, sino lo que vos podés". Cada uno tiene que adecuar su juego a las fichas que tiene en la mano o puede sumar jugando con otros. Si se pretende modificar la realidad más allá de las experiencias particulares, deberá asumir los riesgos que suponen las nuevas coyunturas y entender que no siempre se juega de local, con viento a favor o en bajada; que no siempre se puede bailar con la más linda; que en la lucha no se está solo, y que si uno no quiere quedar aislado –con todo lo que eso implica– si todavía pretende tener una incidencia en la sociedad en general, tendrá que saber "convidar" la lucha a otros sectores, tendrá que aprender a coordinar y articular con las otras experiencias que, estando en la misma lucha, tienen otros criterios de construcción; y

también saber que en ese convite y en esas coordinaciones no siempre llevará la delantera, a veces deberá conformarse con viajar en el último vagón de un tren que lleva a la Mujer Maravilla, pero también a Frankenstein, a Drácula, o al Hombre Lobo.

Seguramente nada importante se dirima con una elección. Y seguramente lo mismo suceda con las próximas elecciones y con las que sigan. Se sabe: los modelos no se desandan de un día para el otro por la simple emergencia del acontecimiento. Pero como dijo Lenin: "no debemos considerar lo que ha caducado para nosotros como algo que ha caducado para las clases, para las masas".[5]

Por un lado, la izquierda tradicional continuó siendo tan sectaria como siempre. Con ideas pseudo vanguardistas y autoritarias se cortó sola y optó por continuar el camino de esa manera, sin advertir que se dirigía hacia un callejón sin salida.

Por el otro, la IA no se decidió a encarar los debates pendientes. Tanto se había aferrado a las consignas que repetía de memoria (autonomía, horizontalidad y democracia directa) que terminó desechando de antemano las instancias representativas sin advertir lo que allí estaba o podía estar en juego. La gimnasia desarrollada con los primeros pasos fue modelando una cultura militante que impugnaba las prácticas burocráticas y dogmáticas que habían caracterizado a la izquierda en general. Sin embargo, esas nuevas experiencias no estaban exentas de otros dogmas. Y esos nuevos dogmas -pensamos- son los que impidieron o impiden, entre otros obstáculos que ya mencionamos arriba, ensayar una respuesta a la pregunta qué encarnan las elecciones, pero también la pregunta qué significan el Estado y la hegemonía.

Hace un tiempo, un compañero dijo en un plenario: "Tenemos un problema cultural, la organización es una

---

[5] Lenin, V. I, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*. Editorial Anteo, Buenos Aires, 1985, p. 55.

picadora de carne, no hay burocracia, pero hay ineficacia política". ¿Qué estaba queriendo decir? Que la IA, en su afán por promover prácticas participativas y territoriales, prácticas que no desarrollen organizaciones superestructurales que luego terminan sustituyendo a la dinámica social, transformando al sujeto en otro objeto modelable por sus referentes, se negaba a discutir sobre la necesidad de generar distintas herramientas tanto en el plano interno como externo. Herramientas que le permitieran vincularse a esos otros sectores no organizados, sea para ampliar su base social, sea para legitimar su construcción de poder popular o encarar la disputa hegemónica.

Así como la izquierda tradicional siguió aferrada al socialismo en un solo partido, ciertos sectores de la IA se mantuvieron igualmente cómodos en la pretensión de construir el socialismo apelando solamente a los barrios organizados, sin advertir que el clientelismo desarrollado por el PJ contaría nuevamente con amplios recursos a medida que la clase dirigente tradicional se blanqueaba con las elecciones.

La política del vacío

"La política aborrece el vacío, los espacios que se dejan libres, si no se ocupan a tiempo, los ocupará el otro." La frase encaja perfectamente para explicar la posición que la IA ocupó en la sociedad.

Se sabe que la realidad no siempre es la misma, que las coyunturas cambian. Cuando eso sucede, empecinarse en las consignas o recetas que hasta ayer garantizaban una intervención real, puede transformarse -como vimos recién- en un paso en falso.

"La política aborrece el vacío" dijimos. La máxima pertenece a Juan Domingo Perón pero perfectamente podrían haberla pronunciado John William Cooke o Lenin. De hecho, justamente contra ese vacío luchó Lenin. Para él no

había que dejar espacios en blanco y había que intervenir siempre de acuerdo a las condiciones que imponían la época y las diferentes coyunturas.

A menudo se le reprochan a Lenin sus contradicciones, sin advertir que se trata precisamente de "la política". Allí donde hay una contradicción, está "la política". Allí donde hay una contradicción, dice Trotski, "hay que observar no la relación formal de un texto con otro sino la relación real de cada uno de ellos con la realidad concreta en la cual la fórmula ha sido introducida como una palanca".[6] Lenin estaba haciendo política y lo hacía con astucia e imaginación, incluso, a veces, arriesgándolo todo. Sabía que tenía que medirse con las coyunturas para afrontar las fuerzas de la época, y para eso había que aprovechar las contradicciones (fisuras o vacilaciones de las clases dirigentes de la burguesía) que podían suscitarse entre los actores en pugna. Todas esas coyunturas y las disputas entre esos actores ponían a prueba el socialismo,, que no era la bella durmiente que había que despertar de un día para el otro llegado el momento oportuno, sino algo que se construía todos los días, en medio de diversas luchas y también de conflictos internos. No era algo lineal, sino un proceso dialéctico, una madeja de varias puntas de las que había que tirar al mismo tiempo.

Pensamos la política no como totalidad sino como la posibilidad que tienen las experiencias sociales de generar herramientas que les permitan consolidar y expandir ese cambio social que ya están desarrollando. Herramientas políticas que les permitan disputar el sentido que tiene el Estado, herramientas que no sustituyan a las organizaciones sociales, sino que, por el contrario, promuevan el protagonismo abriendo constantemente nuevos espacios de participación.

No hay que confundir las experiencias prefigurativas con las herramientas políticas, que son más amplias y más con-

---

[6] Trotski, León, *Problemas de la vida cotidiana. El nuevo curso*, Antídoto, Buenos Aires, 2005, p. 124.

tradictorias. En las primeras, la ética del aquí y ahora es fundamental, en las segundas, no hay demasiado lugar para los purismos, las cosas no están en blanco o negro, sino llenas de grises. De eso se trata la política. Pero la política *también* es el barro de la lucha de clases, y todo aquel que pretenda polarizar los conflictos, deberá sumergirse y patinar en ese barro. Y cuando uno se enchastra corre el riesgo de manchar todo lo que toca.

Se dice también que Lenin se pasaba repitiendo de memoria frases de Napoleón. Hay una que nos interesa especialmente rescatar ahora, aquella que dice "embarcarse y después ver". El consejo nos importa porque sirve para ver el modo en que Lenin escogía estar en "la política". Nunca esquivando el bulto a las discusiones y perdiendo de vista las circunstancias que constituían el telón de fondo de todas aquellas tribulaciones teóricas. La realidad no se dispone para corroborar la teoría en la que fuimos entrenados y tampoco para verificar una y otra vez las consignas con las que fuimos maravillados en su momento y con las que probamos nuestra valía y nuestra claridad de análisis. La teoría está para interrogar la realidad, para aportar un método de interpretación, pero nunca se trataba de una receta definitiva. No está dicha la última palabra y tampoco escrito el final de la historia. Entre las esperanzas que vamos modelando para seguir tirando de la cuerda y la cruda realidad que nos toca afrontar, está *también* la política. La política es el conjunto de (nuevas) herramientas que habrá que desarrollar para intervenir en la disputa hegemónica y, por qué no, en el Estado. Por más hermosos que sean nuestros ideales, por más perfectos que sean también nuestros métodos de análisis, nunca hay que desengancharse de las circunstancias con la que nos toca medirnos a cada uno. Persistir en la utilización de las consignas por el solo hecho de que fueron exitosas alguna vez; replicar mecánicamente las herramientas de lucha que nos ubicaron en un lugar decisivo y expectante, puede volverse, en determinado momento, un retroceso e incluso costar demasiado caro. Como dice

Guillermo Cieza: "Debe asumirse que hay tiempo, pero no todo el tiempo. Las oportunidades históricas no son permanentes, ni eternas".[7]

Para decirlo otra vez con las palabras de Lenin: "Ocurre muy a menudo que cuando la historia da un viraje brusco, hasta los partidos más avanzados no son capaces, por un tiempo más o menos largo, de adaptarse a la nueva situación y repiten consignas que si ayer eran correctas, hoy han perdido todo sentido, tan 'súbitamente' como 'súbito' fue el brusco viraje de la historia". Por lo que se desprende y se aconseja que cada consigna sea deducida siempre del conjunto de los rasgos específicos de una situación política determinada".[8] O como decía Trotski –muy a pesar de muchos trotskistas argentinos– "la fórmula nunca está por encima de la realidad".

Ya lo había dicho también Marx, polemizando con los partidarios de la unificación del Partido Obrero Alemán, allá por 1875: "Cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas".[9] Se puede entonces contar con la teoría más novedosa, incluso tener un programa construido con la teoría más crítica y la más radical de todas, pero si no se tienen en cuenta las contradictorias situaciones políticas, se caminará en el vacío, se empezará a levitar y cuando eso suceda será muy fácil ser bajado de un hondazo.

No es ésta la única ocasión en que la izquierda se perdió en el laberinto. Tampoco será la última vez que un sector de la izquierda, seguramente el más creativo y menos dogmático, ensaye respuestas que, aunque tardías, continuarán su larga lucha. Pero como dijo Marx, y con esto termina-

---

[7] Cieza, Guillermo: "Diez ideas para el debate", en: *Borradores sobre la lucha popular y la organización*, Manual Suárez Editor, Buenos Aires, 2006, p. 59.

[8] Lenin, V. I, *A propósito de las consignas*, Anteo, Buenos Aires, 1986, p. 79.

[9] Marx, Karl: "Carta de Marx a W. Bracke". En: *Crítica del Programa de Gotha*. Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1979, p. 6.

mos: "…las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parecen que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan:

¡Hic Rhodus, hic salta!
¡Aquí está la rosa, baila aquí!".[10]

[10] Marx, Carlos, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 217.

Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción del poder popular

Hernán Ouviña*

"Y todo lo que aún no ha nacido
puede nacer todavía
siempre que no nos contentemos
con ser simples órganos de repetición".
Antonin Artaud

Introducción

Al igual que el significante *autonomía*, la expresión *poder popular* parece operar en los términos que Vilfredo Pareto definía a los conceptos marxistas: como palabra-murciélago. Por su carácter presuntamente lábil, el pensador italiano denominaba de esta forma a dichas categorías, pudiéndose apreciar en ellas "tanto pájaros como roedores". Hecha esta salvedad (que en ocasiones roza el peligro de la excesiva polisemia), a lo largo del artículo intentamos aventurar algunas hipótesis, desde ya provisorias, que nos permitan avanzar en una definición crítica no sólo de aquella noción, sino también de lo que consideramos puede ser un catalizador que la dote de sentido, en fun-

* Politólogo, docente e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha sido miembro del comité editor de la revista *Cuadernos del Sur*. Actualmente integra el Colectivo La Rabia. Ha publicado recientemente *Zapatismo para principiantes*.

ción de una construcción militante y colectiva del cambio social hoy. Nos referimos a la idea de *política prefigurativa*. Para ello, nos valemos de las reflexiones realizadas por Carlos Marx, Federico Engels y Antonio Gramsci, así como de las de ciertos pensadores opacados por la ortodoxia leninista que –en consonancia con el joven sardo– resignificaron de manera creativa y antidogmática el pensamiento insurgente de Marx, en pos de un proyecto de transformación integral de la sociedad capitalista que debe comenzar *antes* de la mentada "conquista del poder". En este recorrido, hacemos especial hincapié en algunas experiencias históricas que se presentaron como *alternativas* a las formas de organización partidaria y sindical, sin duda predominantes durante el pasado siglo, y que –creemos– pueden brindar pistas para incidir políticamente sobre nuestro presente. Será la nuestra, por tanto, una síntesis de reflexiones e intercambios colectivos, antes que una mera teorización personal.

El poder popular y la política prefigurativa en la historia de los de abajo: a propósito de dos derrotas que resultaron victorias

La idea de *poder popular* no es algo reciente en la historia subterránea de los de abajo. No obstante, en el caso particular de Argentina, y tras la política de "tierra arrasada" que instauró el terrorismo de Estado a sangre y fuego, es con las jornadas de insurbordinación del 19 y 20 de diciembre de 2001 que cobra visibilidad y comienza a ser parte no sólo del acervo cultural de los protagonistas de esa gesta, sino también -y sobre todo- "encarnadura" de prácticas concretas de experimentación que se venían ensayando tanto en territorio urbano como rural para subvertir el orden social dominante, rompiendo así con las formas tradicionales pensar-hacer política a la que los partidos y sindicatos nos tení-

an acostumbrados. En ese entonces, las sucesivas movilizaciones, tan espontáneas como destituyentes, hicieron suceder cinco presidentes en menos de dos semanas, en un contexto signado por el surgimiento y la multiplicación de novedosas instancias de auto-organización social. Casi todas las instituciones en las que se apoyaba el régimen fueron cuestionadas de raíz, resultando la política -en tanto esfera "profesional" separada- tajantemente rechazada, con la particularidad de que ese proceso de movilización colectiva prescindió de todo tipo de organizaciones centralizadas para llevar a cabo una "apuesta sin garantías".

Curiosamente, no ha habido esfuerzos denodados al momento de indagar en experiencias y teorizaciones previas en torno a esta noción. Si la izquierda ortodoxa, temerosa de descongelar sus fórmulas de pizarra ante tamaña coyuntura política, volvía a refugiarse en sus vetustos manuales e infaltables citas canónicas, ciertas corrientes autonomistas extremas abogaron por un rechazo tajante de cualquier recuperación crítica de legados que, cual tizones, aún mantienen su llama a pesar de su derrota. Se intentó así borrar todo nexo o puente que pudiera interconectar determinadas tradiciones, opacadas por la hegemonía partidaria y sindical, imposibilitando tejer un hilo rojo de continuidad *y* ruptura, en ese ejercicio de autodeterminación en curso, alrededor de ciertas historias que -parafraseando a Bonfil Batalla- "no son todavía historia".

A contrapelo de estas lecturas, consideramos que resulta vital para nuestra construcción actual ejercitar la memoria, no con un ánimo de mera exégesis ni en pos de replicar prácticas y propuestas ancladas en otras situaciones históricas. Dar vuelta la vista para "mirar atrás" -como decía el Viejo Antonio, perdido junto al Sub en plena Selva Lacandona- nos ayuda a ver *hoy* dónde nos quedamos y cómo seguimos caminando. De ahí que valga la pena pasar revista a dos experiencias que de alguna manera, y al mar-

gen de las derrotas sufridas,[1] fueron una puesta en acto de esa idea entreverada de poder popular y política prefigurativa que en la actualidad circunda la miríada de espacios autónomos de lucha en el continente. Será el nuestro un recorte breve, acotado a las reflexiones planteadas por Marx y Engels en torno a la Comuna de París, y de Antonio Gramsci alrededor del movimiento consejista, en función de avanzar hacia una caracterización más rica de los procesos de construcción de poder popular.

Comencemos con el propio Marx. Resulta infructuoso reseñar los diversos momentos en los cuales el barbudo de Treveris teoriza sobre las múltiples formas de resistencia ensayadas en la Europa decimonónica y, en menor medida, en otras latitudes del planeta. Nos centraremos, pues, en la lectura que realiza del proceso revolucionario vivido en la capital francesa, en particular debido a que puede pensarse como *bisagra de época*. Como veremos más adelante, 1870 resulta un parteaguas entre la fórmula jacobina de la "revolución permanente",[2] y la correspondiente a un nuevo ciclo de la lucha de clases definida como de "hegemonía civil",[3] que en los términos metafóri-

---

[1] Ambas experiencias (la de la Comuna de París y la del movimiento consejista) merecen ser repensadas a partir del crisol de luchas latinoamericanas. En este sentido, cobran plena vigencia las palabras del joven Gramsci: "Existen en la historia derrotas que más tarde aparecen como luminosas victorias, presuntos muertos que han hecho hablar de ellos ruidosamente, cadáveres de cuyas cenizas la vida ha resurgido más intensa y productora de valores" (Gramsci, Antonio, *Revolución Rusa y Unión Soviética*, Roca, México, 1974, p. 30).

[2] Al decir de Gramsci, "propia de un período histórico en el cual no existían los grandes partidos políticos de masa ni los grandes sindicatos económicos y la sociedad estaba aún bajo muchos aspectos en estado de fluidez", con un aparato estatal relativamente poco desarrollado. Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, edición Crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México,1999, Tomo 5, p. 22.

[3] En la cual "las estructuras macizas de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales que como complejo de asociaciones operantes en la vida civil, representan en el ámbito del arte político lo

cos gramscianos simbolizaría el pasaje de la guerra de maniobras a la de posiciones.

Lo paradójico fue que los acontecimientos acaecidos entre 1870 y 1871 constituyeron la primera y única experiencia *real* de poder popular (con proyección anticapitalista) que Marx no sólo pudo apreciar sino además teorizar. Y que -salvando las notables diferencias, al igual que el 19 y 20 de diciembre de 2001- la misma no estuvo liderada por ninguna organización política de envergadura. Resultó ser, para bien y para mal, una rebelión sin vanguardias. En tal caso, fue el *proletariado-como-partido* quien protagonizó los acontecimientos.[4]

Las "enseñanzas" de la Comuna de París fueron sistematizadas por Marx en el famoso Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores, conocido como *La guerra civil en Francia*. Allí evalúa el

---

mismo que las trincheras a las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones", tornando sólo "parcial el elemento del movimiento que antes constituía 'todo' en la guerra". Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, p. 22.

[4] Siguiendo a Fernando Claudín, consideramos que pueden rastrearse al menos tres acepciones de "partido" en la obra de Marx, ninguna de las cuales, creemos, tiene estrecha relación con la definición que terminó primando durante el siglo XX dentro de las corrientes leninistas y socialdemócratas. En primer lugar, el partido *en el gran sentido histórico del término*, que en palabras de Marx "nace espontáneamente, por doquier, del suelo de la sociedad moderna". Aquí subyace una definición del partido como la organización del proletariado en clase, vale decir, como clase que, involucrando a un conjunto de agrupamientos, partidos, medios de propaganda, sindicatos e individuos, actúa como "partido" frente a otras clases (por ejemplo, de manera independiente y antagónica al "partido del orden"). En segundo término, el partido en la clave de *los comunistas como propagandistas y teóricos del proletariado*, o sea, en tanto corriente de opinión que aporta a la autocomprensión teórica del complejo proceso de la lucha de clases, y que no necesariamente debe tener como nucleamiento organizativo a un partido político tradicional. Por último, como partido que expresa *una forma de organización concreta de la clase trabajadora*, encarnación práctica y transitoria de la clase-como-partido (en este sentido, Marx veía como prototipo de su época al "cartismo"). Cfr. Claudín, Fernando, *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

breve pero intenso ejercicio del poder de clase por parte de los comuneros. En palabras de Ralph Miliband, este texto "es una brillante exaltación de la forma de poder popular que, en opinión de Marx, la Comuna había inaugurado o, por lo menos, prefigurado".[5] En efecto, una de nuestras hipótesis es que la política emancipatoria puesta en acto con la gesta parisina responde más a lo que luego sería la vía consejista (en sus diversas "encarnaduras") que a la propiamente partidaria. Lo destacable de este proceso comunal, siguiendo a Miliband, es que el pueblo "no está organizado por nadie, ni su relación con sus representantes está mediatizada, dirigida o guiada por ningún partido político". ¿Qué fue entonces la Comuna? Marx lo expresa sin ambages: "La Comuna no fue una revolución contra una forma cualquiera de poder estatal, legitimista, constitucional, republicano o imperial. Fue una revolución contra el Estado como tal, contra este engendro monstruoso de la sociedad, fue la resurrección de la auténtica vida social del pueblo, llevada a cabo por el pueblo. No tuvo como finalidad transferir de una fracción de clases dominantes a otra el poder estatal, sino destruir esta abyecta maquinaria de la dominación de clase. No fue uno de esos combates mezquinos por la dominación de clase entre su forma de poder ejecutivo y sus formas parlamentarias, sino una rebelión contra ambas, que se complementan".

Dos cuestiones merecen destacarse de este fragmento, en función de nuestro propósito: en primer lugar, no es un minoría de "revolucionarios profesionales" sino *el propio pueblo* de París quien, *por sí y para sí*, asume el protagonismo en esta quijotesca tarea de demolición estatal, plasmando en la práctica aquella insistente máxima en torno a su necesaria autodeterminación social, que expresa que "la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos". En segundo término, la praxis política

---

[5] Miliband, Ralph, *Marxismo y política*, Siglo XXI, México, 1978, p. 172.

ensayada por los comuneros hace foco *contra el Estado como tal*, lo cual nos advierte tempranamente sobre el peligro y las limitaciones de pensar en un tránsito hacia la "autonomía integral" *desde arriba*, pero también –y sobre todo– despeja cualquier ilusión populista de manipular al Estado capitalista en pos de avanzar hacia una sociedad sin clases sociales.[6] No obstante, esto no niega que quizás en el sinuoso derrotero de la emancipación humana se deba contemplar la posibilidad de considerar a ciertas dimensiones del aparato estatal como instancias (parcialmente) válidas para el fortalecimiento del poder popular, siempre y cuando tengamos claro que serán momentos tácticos y no estratégicos de nuestra construcción colectiva.

Asimismo, Marx arremete contra la política entendida en su sentido elitista y restringida a los partidos del régimen, expresando que los "simples obreros se atrevieron a violar el privilegio gubernamental de sus 'superiores naturales', las clases poseedoras".[7] Por ello coincidimos con Michael Löwy cuando expresa que si Marx apoyó, ayudó y defendió a la Comuna, a pesar de todas las adversidades en su contra, y

---

[6] "La clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines". Como expresará uno de los borradores preparatorios del texto finalmente publicado: "El instrumento político de su esclavizamiento no puede servir como instrumento político de su emancipación". Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978, p. 67 y 251.

[7] El viejo Engels, en su introducción a *La guerra civil en Francia* de 1891, da cuenta de estas bases quebrantadas por los *communards*: "La gente se acostumbra desde la infancia a pensar que los asuntos e intereses comunes a toda la sociedad no pueden ser mirados de manera distinta a como han sido mirados hasta aquí, es decir, a través del Estado y de sus bien retribuidos funcionarios" (Marx, *op. cit.*, p. 17). En la actualidad, la experiencia de autodeterminación municipal y regional de los zapatistas recupera mucho de este proceso de erosión del sentido común burgués. Así, en el documento difundido a propósito de la creación de las Juntas de Buen Gobierno en agosto de 2003, el EZLN expresa sin tapujos: "Es posible gobernar y gobernarse sin el parásito que se dice gobernante" (*Chiapas: la Treceava Estela*, FZLN, México, 2003).

de sus diferencias con las corrientes ideológicas que en ella predominaban, fue porque "veía en ella la primera manifestación real de aquella autoemancipación comunista y revolucionaria del proletariado cuya forma había prefigurado en 1846".[8] La gran medida social de la Comuna fue, desde esta perspectiva, *su propia existencia en acto*. El primer decreto emitido tuvo como objetivo suprimir el ejército permanente, sustituyéndolo por el pueblo en armas. Ella "estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo. En vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento. Lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la administración. Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los servidores públicos debían devengar salarios de obreros. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del gobierno central. En manos de la Comuna se pusieron no solamente la administración municipal, sino toda la iniciativa ejercida hasta entonces por el Estado".[9] Estas medidas prefigurativas puestas en práctica (que serán recuperadas, como veremos, en gran parte por el movimiento consejista), suponen no sólo la transferencia del poder social de una clase en desmedro de otra, sino también el paso de un *tipo* de sosteni-

---

[8] Löwy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, México, 1979, p. 247.
[9] Marx, Karl, *op. cit.*, p. 71.

miento y ejercicio del poder (bajo la forma de *poder-sobre*) a otro completamente diferente y opuesto (expresado en la capacidad colectiva de *poder-hacer*). En suma: *la reasunción del poder estatal por las masas populares como su propia fuerza viva*; tal fue la hazaña de estos sublevados parisinos que osaron tocar el cielo con las manos.

Es sabido el desenlace de la experiencia comunera: miles de asesinados, encarcelados y exiliados, como consecuencia de la cruenta represión desatada por el ejército francés en conjunción con -paradojas de la historia mediante- el otrora enemigo prusiano. No obstante, a pesar de que Marx vivirá hasta 1883, será Engels quien, desde Inglaterra, realice un profundo balance autocrítico de esta intensa gesta y de su significación histórica, llegando a anticipar el tránsito de la época que Gramsci llamó propia de una estrategia de guerra frontal, a la del "asedio" persistente del poder. La oportunidad para tamaña tarea fue la reedición en 1895 de *La lucha de clases en Francia*, una serie de artículos redactados por Marx durante la coyuntura de 1848-1850 a propósito de las rebeliones populares que recorrieron el continente europeo en aquel entonces. La introducción que Engels escribe (y que no será publicada en forma íntegra sino hasta treinta años después) no tiene desperdicio. Entre todos los contenidos relevantes, nosotros queremos resaltar uno que hoy resulta de particular actualidad: la idea de que las revoluciones de minorías trocasen en *revolución de la mayoría*. Como afirmamos antes, la gesta de la Comuna operó a modo de quiebre histórico: los trabajadores no debían ya intentar extraer la poesía de sus próximas rebeliones del pasado, sino del porvenir.[10]

---

[10] Como reconoce el propio Engels, "cuando estalló la revolución de febrero, todos nosotros estábamos, en lo tocante a nuestra manera de representamos las condiciones y el curso de los movimientos revolucionarios, fascinados con la experiencia histórica anterior, particularmente con la de Francia ¿No era precisamente de este país, que desempeñaba el primer papel en toda la historia europea desde 1789, del que también ahora partía nuevamente la señal para la subversión general? Era,

La necesidad de no reificar las formas burguesas de lucha al momento de ensayar espacios donde germinen núcleos de poder popular es una de las principales enseñanzas (trágicamente desoída por muchas de las organizaciones "revolucionarias" del siglo XX) del balance engelsiano. Prescindiendo del contenido concreto de cada experiencia vivida, lo común hasta 1870 habían sido las revoluciones de *minorías*, que conquistaban "la transformación social simplemente por sorpresa". Se concebía a la revolución como un *evento abrupto* liderado por un reducido grupo de "esclarecidos" insurrectos, y no como lo que debía ser: un complejo *proceso* de cambio radical, de largo aliento, del que resultarían partícipes principales, activa y conscientemente, las propias masas.[11]

Aquí vale la pena introducir la segunda experiencia opacada de construcción de poder popular, que es el consejismo, y a uno de sus principales teorizadores. Aunque poco conocido, el período de ebullición que abarca de 1917 a 1921 tuvo como rasgo distintivo de la actividad revolucionaria la emergencia de los consejos obreros, si bien las formas exactas de militancia en ellos eran muy

---

pues, lógico e inevitable que nuestra manera de representarnos el carácter y la marcha de la revolución 'social' proclamada en París en febrero de 1848, de la revolución del proletariado, estuviese fuertemente coloreada por el recuerdo de los modelos de 1789 y 1830" (Engels, Friedrich, *Introducción a la lucha de clases en Francia*, reedición de 1895, Editorial Papel Negro, Buenos Aires, 2004, p. 47). Vista retrospectivamente, quizás tenga asidero la acusación de Karl Korsch de que uno de los puntos más críticos del marxismo radica en su "adscripción incondicionada a las formas políticas de la revolución burguesa" (Korsch, Karl, "Diez tesis sobre el marxismo hoy", en: *Escritos políticos*, Folios, México, 1982).

[11] "La época de las revoluciones por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado. Allí donde se trate de una transformación completa de la organización social, tienen que intervenir directamente las masas, tienen que haber comprendido ya por sí mismas de qué se trata, por qué dan su sangre y su vida. (...) Y para que las masas comprendan lo que hay que hacer, hace falta una labor larga y perseverante (Engels, Fiedrich, *op. cit.*, p. 53).

variadas.[12] Será el joven Gramsci quien, en sus primeros años de involucramiento político en el movimiento, recoja el guante arrojado por el viejo Engels y en el artículo *Notas sobre la Revolución Rusa* realice una apreciación respecto de la insurrección de febrero que terminó con la autocracia zarista e hizo emerger una situación, por definición transitoria, de "dualidad de poderes".[13] En él se pregunta si basta que una revolución haya sido hecha por proletarios para que se la caracterice como tal. Responde que no, argumentando que también la guerra es hecha por trabajadores y sin embargo no puede ser definida en esos términos. Para que así sea, dirá, es preciso que intervengan a su vez otros factores de carácter moral. La revolución había creado en Rusia, según él, "una nueva forma de ser", instaurando la libertad del espíritu además de la corporal. En última instancia, esto es lo que le permite expresar que los sucesos vividos en Oriente anuncian "el advenimiento de un nuevo orden". No hay, por lo tanto, una identificación entre esta revolución y la francesa: los socialistas *han ignorado el jacobinismo* (fenómeno puramente burgués), sustituyendo el autoritarismo por la libertad. Además, en el proceso abierto en 1789, por el contrario, "la burguesía no tenía un programa universal; servía intereses particulares, los de su clase y los seguía con la mentalidad cerrada y mezquina de cuantos siguen fines particulares. El hecho violento de las revoluciones burguesas es doblemente vio-

---

[12] Eley, Geoff, *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa. 1850-2000*, Crítica, Barcelona, 2003.

[13] Si bien no podemos desarrollar el estimulante debate en torno a la *dualidad de poderes*, entendida como fase transitoria e inestable de contemporaneidad de poderes enfrentados entre sí (el burgués, condensado en el aparato estatal capitalista, y el revolucionario, surgido desde abajo de la iniciativa directa de las masas), vale la pena exhumar la original síntesis del mismo -acrecentada por la óptica latinoamericana- que realiza el marxista boliviano René Zavaleta en su olvidado texto *El poder dual*, Los amigos del Libro, La Paz, 1987.

lento: destruye el viejo orden, *impone* el nuevo".[14]

En este punto, su planteo se acerca a las implacables críticas de Engels al jacobinismo vanguardista, en tanto deformación autoritaria y profundamente elitista de la organización política de los trabajadores. La superación de esta concepción "putchista" resulta por tanto la base para avanzar en la construcción de instancias organizativas profundamente enraizadas *con* los sectores subalternos y no ubicadas por *encima* de ellos. Ahora bien, ¿dónde encuentra "encarnadura" esta concepción de la revolución como proceso autoemancipatorio? De acuerdo a lo señalado por Gramsci, en los llamados *Consejos de Fábrica*. Estos órganos autónomos, surgidos al calor del "bienio rojo" (1919-1920) italiano, y con una fuerte influencia del proceso insurreccional soviético vivido en Rusia y otros países de Europa, constituían una instancia representativa de *todos* los trabajadores de la empresa (incluidos los ingenieros y los técnicos). Cada uno de ellos tenía la posibilidad de votar y ser votado (bajo el precepto de la revocabilidad inmediata, en caso de no cumplir con el mandato asignado), así como de debatir los pasos a seguir en la lucha, independientemente de estar o no afiliado al sindicato[15], por lo que esta

---

[14] Gramsci, Antonio, *Revolución Rusa y Unión Soviética*, Roca, México, 1974, p. 12. Podría rastrearse aquí, si bien en forma embrionaria, la original concepción de hegemonía que luego desarrollará en los *Cuadernos de la Cárcel*, en la medida en que establece como eje central de diferenciación entre la burguesía y el proletariado la construcción de consenso entre los sectores subalternos, sobre la base de un programa "universal" de demandas (vale decir, no corporativo), en el seno de lo que años más tarde llamará *sociedad civil*.

[15] Por aquel entonces -inmediata posguerra- existían dentro de las fábricas las Comisiones Internas, las cuales eran débilmente representativas, ya que sus miembros debían ser afiliados al sindicato y su organización estaba ligada por completo a la estructura productiva de cada empresa. Si bien en sus comienzos habían constituido una conquista arrancada a la patronal como producto de la agudización de la lucha de clases en el contexto bélico, al poco tiempo terminaron cumpliendo la función de ser "correa de transmisión" entre la burocracia sindical y los dueños del capital, facilitando el disciplinamiento de los obreros.

universalidad del voto y la constante participación transversal debían combatir, de acuerdo a los miembros del periódico *L'Ordine Nuovo*, el espíritu corporativo que tendía a dividir a los trabajadores según su oficio.[16]

Los Consejos ya no eran instrumentos de mera defensa de los derechos inmediatos del trabajador (premios, higiene, etc.), sino que pasaban a ser un medio para elevar al obrero de su condición de asalariado (mercancía-fuerza de trabajo) a la de productor (parte integrante de un colectivo cooperante y antagónico al mando del capital). Si en octubre de 1919 treinta mil trabajadores estaban representados en una asamblea de "comités ejecutivos de los Consejos de Fábrica", a mediados de 1920 el movimiento se radicalizó y se extendió a gran parte del norte de Italia, iniciando una huelga con ocupaciones masivas, poniendo en marcha la producción bajo su control absoluto.[17]

Durante las tomas de fábricas, los Consejos mostraban la viabilidad de la autogestión obrera en las empresas, así como la inutilidad económica de los capitalistas en tanto organizadores de la producción. El "bienio rojo" mostraba además la posibilidad real -en la praxis misma- del autogobierno de las masas, disolviendo la separación entre dirigentes y ejecutantes por un lado, y entre trabajadores y medios de producción por el otro, sobre la que se solventa la sociedad burguesa. El control de la producción y la distribución, el desarme de los cuerpos armados mercenarios y el manejo pleno de los ayuntamientos por las organizaciones revolucionarias, son las principales respuestas que da Gramsci frente a los problemas acuciantes de la Italia de posguerra.[18] Su propuesta se enmarca en el intento de reor-

---

[16] Cfr. Coutinho, Carlos Nelson, *Introducción a Gramsci*, Editorial Era, México, 1986.

[17] Reisel, René, "Preliminares sobre los consejos y la organización consejista", en revista *Debate Libertario* N° 2, Madrid, 1997.

[18] Gramsci, Antonio, "Por una renovación del Partido Socialista", en *Antología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998.

ganizar sobre nuevas bases *toda* la sociedad partiendo inmediatamente de los núcleos del cuerpo social más productivo. La fábrica -verdadero centro vital en aquella época- es visualizada como el ámbito desde donde debe emerger la iniciativa de la clase trabajadora, en la medida en que condensa de manera más directa la dictadura del capital y el control privado de su organización, con el carácter colectivo del trabajo.[19]

Los *Consejos* -definidos por Gramsci como *las propias masas organizadas de forma autónoma*-, a diferencia de los sindicatos y el partido (medios tácticos más que estratégicos), tienden a salirse de la legalidad, a desbordarla y romperla, superando además la fragmentación que el capital impone. Resultan, al decir de Miliband, "una manifestación recurrente y espontánea del poder popular",[20] emergiendo a su vez en tanto organismos de carácter público y no privado como aquéllos, debido a que ya no los conforman "asalariados" ni "ciudadanos", sino *productores* que en conjunto constituyen al "trabajador colectivo". La expansión de los Consejos concretaba, en suma, diversos objetivos socialistas:

1. Conjugando la lucha política y la económica, a través de la autoconducción de masas y la gestión directa del proceso productivo. Del ciudadano-asalariado individual, se pasa al compañero-productor social.
2. Socializando el conocimiento "técnico" de la empresa, apostando a la superación de la división del trabajo.

---

[19] En este momento, todavía Grasmci concibe en buena medida a la fábrica como "territorio nacional" de la clase obrera, lo cual puede pensarse –junto con la claudicación del Partido Socialista y los sindicatos– como uno de los elementos limitantes de la experiencia consejista en Italia. Habrá que esperar hasta sus reflexiones carcelarias para que, en función de un balance autocrítico, el territorio en disputa se amplíe definitivamente al conjunto de las instituciones que conforman la sociedad civil, desbordando el proceso inmediato de producción.

[20] Miliband, Ralph, *op. cit.*, p. 172.

3. Transformando sustancialmente la subjetividad de los trabajadores, eliminando la competencia existente al interior de la clase, y sustituyéndola por la solidaridad y el cooperativismo entre compañeros.
4. Convirtiendo a la fábrica en una gran escuela en donde todos los productores son "estudiantes". Este aprendizaje no es solamente económico-administrativo sino también político y cultural. Se recupera así la capacidad colectiva de creación humana del conjunto de los trabajadores, estén o no sindicalizados, superándose, asimismo, el corporativismo propio de la organización según oficios.
5. Orientando el sano espontaneísmo de las masas, brindando la posibilidad de ejercer la democracia y la gestión incluso a los no organizados.[21]
6. Prefigurando, en tanto órgano expropiador de las funciones del Estado burgués, el "nuevo orden", que materializa *desde ahora* formas innovadoras de vida social.[22]
7. Anticipando, a la vez, las bases de la organización política de *nuevo tipo*, que ya no se estructura en función de artificiales divisiones territoriales. Alrededor de los Consejos Regionales gravitan el resto de las organizaciones de los sectores subalternos.
8. Desarticulando el burocratismo propio de los sindicatos, a través de una constante presión en pos de una recuperación de la iniciativa obrera desde su base misma.

Es en este contexto de ascenso de masas que Gramsci piensa la construcción socialista en términos *plurales*. Así,

---

[21] Cercano a las tesis de Rosa Luxemburgo, Gramsci manifestará que "la organización se construye por espontaneidad, no por la arbitrariedad de un 'héroe' que se impone con la violencia" (Gramsci, Antonio, "Utopía", en *Antología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998, p. 51).

[22] Esta posición era contraria a la de Amadeo Bordiga, para quien los Consejos de Fábrica, en tanto órganos técnico-económicos de gestión de la producción, sólo serían útiles *después* de la toma del poder.

el Consejo se enmarca en una heterogénea *red* de instituciones que incluye también a los comités de barrio, los sindicatos, los partidos políticos y los consejos de campesinos. De ahí que impugne "el mito revolucionario de acuerdo con el cual se concibe la instauración del poder proletario como una dictadura del sistema de secciones del Partido Socialista",[23] postulando la conformación de "un nuevo aparato estatal que en su ámbito interno funcione democráticamente, es decir, que garantice a todas las *tendencias* anticapitalistas la libertad y la posibilidad de convertirse en partidos de gobierno proletario, y, proyectado hacia el exterior, sea como una maquina implacable que triture los organismos del poder industrial y político del capitalismo".[24]

Tal como mencionamos anteriormente, esta experiencia no resultó ser excepcional: además de Rusia y Hungría, en donde los Consejos constituyeron la principal forma de autoorganización social, Holanda, Finlandia, Austria, Alemania y Polonia fueron algunos de los países que vieron crecer Consejos de obreros, soldados y campesinos, entre 1917 y 1921. No obstante, el caso de Italia resulta sumamente interesante debido a que es a partir de esa experiencia concreta que Gramsci desarrolla su noción de *política prefigurativa*. Será su original lectura de los Consejos como "germen" del futuro Estado proletario el puntapié inicial.[25]

---

[23] Gramsci, Antonio: "El partido y la revolución", en: *Consejos de fábrica y Estado de la clase trabajadora*, Roca, México, 1973, p. 64.

[24] Gramsci, Antonio: "El problema del poder", en: *op. cit.*, p. 61.

[25] "El hecho esencial de la Revolución Rusa es la instauración de un nuevo tipo de Estado: el Estado de los Consejos. A eso tiene que atender la crítica histórica. Todo lo demás es contingencia". Antonio, "Leninismo y marxismo de Rodolfo Mondolfo, en *Antología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998, p. 57. Al igual que Marx, Gramsci despeja durante el "bienio rojo" toda ilusión populista de instrumentalizar al aparato estatal capitalista para que pueda operar como palanca de cambio hacia una sociedad comunista: "Estamos persuadidos después de las experiencias revolucionarias de Rusia, Hungría y Alemania, que el Estado socialista no puede encarnarse en las instituciones del Estado capitalista, sino que es una creación fundamentalmente nueva con respecto a

Como dirá en su artículo *Democracia obrera*: "El Estado socialista *existe ya potencialmente* en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada. Relacionar esos institutos entre ellos, coordinarlos y subordinarlos en una jerarquía de competencias y de poderes, concentrarlos intensamente, aun respetando las necesarias autonomías y articulaciones, significa *crear ya desde ahora* una verdadera y propia democracia obrera en contraposición eficiente y activa con el Estado burgués, *preparada ya desde ahora* para sustituir al Estado burgués en todas sus funciones esenciales de gestión y de dominio del patrimonio nacional".[26] Esta dinámica de constitución y ejercicio de poder popular requería asimismo, de acuerdo al joven sardo, una *disputa diaria de sentido en el plano ideológico-cultural*, que si bien desarrolla durante su forzado encierro a partir de la categoría de *hegemonía*, ya le otorga relevancia tempranamente. De ahí que, en forma complementaria, afirme que "toda revolución ha sido *precedida* por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos al principio refractarios y sólo atentos a resolver día a día, hora por hora y para ellos mismos, su problema económico y político".[27]

éstas. (...) Las instituciones del Estado capitalista están organizadas para los fines de la libre competencia: no basta cambiar el personal para orientar en otro sentido su actividad". Gramsci, Antonio, "La conquista del Estado", en *Escritos políticos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998, p. 95.

[26] Gramsci, Antonio, "Democracia obrera", en *Escritos políticos*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1998, p. 89.

[27] Gramsci, Antonio: "Socialismo y cultura", en: *Antología*, op. cit., p. 16. En este precursor artículo, escrito a comienzos de 1916, Gramsci confronta contra las interpretaciones burguesas que conciben a la cultura como "saber enciclopédico en el cual el hombre no se contempla más que bajo la forma de un recipiente que hay que rellenar y apuntalar con datos empíricos, con hechos en bruto e inconexos que él tendrá luego que encasillarse en el cerebro como en las columnas de un diccionario para poder contestar, en cada ocasión, a los estímulos varios del mundo exterior". A contrapelo de esta forma de cultura que "sólo sirve para producir desorientados, gente que se cree superior al resto de la humani-

La transformación revolucionaria (y por lo tanto el poder popular mismo) deja de ser entonces un horizonte *futuro*, para arraigar en las prácticas *actuales* que en potencia anticipan el nuevo orden social venidero. Se invierte así el derrotero transicional clásico: antes de pugnar por la "conquista del poder", hay que constituir espacios y organizaciones populares en el seno de la sociedad, basadas en un nuevo universo de significación simbólico y material antagónico al capitalista. El desafío que esta propuesta nos plantea es cómo articular la satisfacción de aquellas necesidades urgentes del presente, contribuyendo a la vez a la creación del porvenir en nuestra realidad cotidiana.[28]

Podemos definir entonces a la *política prefigurativa* como un conjunto de prácticas que, en el momento presente, "anticipan" los gérmenes de la sociedad futura. Dichas prácticas políticas involucran tres dimensiones fundamentales, a saber: la *organización*, la *acción colectiva* y los *suje-*

---

dad porque ha amontonado en la memoria cierta cantidad de datos y fechas que desgrana en cada ocasión para levantar una barrera entre sí mismo y los demás", propugna la creación de una cultura que suponga organización y asunción consciente del hombre como "creación histórica". Gestar esta nueva cultura (tarea fundamental de toda construcción de poder popular, que debe partir de los "núcleos" de buen sentido que arraigan en los grupos subalternos) significa por lo tanto *renegar de la civilización capitalista, a partir de un modo de pensar y transformar la realidad concreta de nuestra vida cotidiana.*

[28] En palabras del joven Grasmci, "hay que conciliar las exigencias del momento actual con las exigencias del futuro, el problema del 'pan y la manteca' con el problema de la revolución, convencidos de que en el uno está el otro, que en el más está el menos" (Gramsci, Antonio, "El problema de las comisiones internas", en *Escritos periodísticos de L'Ordine Nuovo*, Tesis XI, Buenos Aires, 1991, p. 61). En última instancia, cabe recordar desde Rosa Luxemburgo que las reformas conquistadas y la revolución social forman un todo inseparable, por lo que no habría, en principio, oposición entre ambas luchas. Sin embargo, la fundadora del Grupo Espartaco se encarga de aclarar que si el camino ha de ser la lucha por la reforma, la revolución será el fin. Como aditamento, el reto que propone la idea de prefiguración es de qué manera puede *anidar el mañana en el hoy.*

tos o *fuerzas sociales en pugna*.[29] Partimos del supuesto de que en la acepción gramsciana de *política prefigurativa* subyace, a su vez, una concepción más amplia de la corriente, no solamente de la política y la sociedad existentes sino también, y sobre todo, de sus posibilidades de transformación radical. Es aquí donde opera la prefiguración del *nuevo orden* en el "ahora", acelerando el porvenir de manera tal que haga posible la superación paulatina de las relaciones sociales capitalistas, sin esperar la "toma del poder" para dar comienzo a este proceso. No obstante, sería ingenuo aseverar que en Gramsci está presente una concepción evolutiva o reformista de la construcción del cambio social, que omitiría la necesidad de *quiebres* revolucionarios en el avance hacia una sociedad sin clases. Como veremos en el siguiente apartado, este proyecto emancipatorio prevé niveles de correlación de fuerzas que sin duda involucrarán alternadas dinámicas de confrontación, rupturas, ascensos y retrocesos, así como disputas no solamente semánticas sino económicas, culturales, educativas, sociales, e incluso político-militares.

La construcción del poder popular como correlación de fuerzas: entre la subalternidad, el antagonismo y la autonomía

Resignificando la propuesta de lectura crítica formulada por Massimo Modonesi[30] para caracterizar a los movimien-

---

[29] Estas tres dimensiones pueden distinguirse analíticamente, aunque no deben asumirse como "objetos de reflexión" de una forma escindida: las características de las organizaciones, las acciones y los sujetos políticos, puestas en juego en cualquier proceso revolucionario se median mutuamente. En este punto, retomo la definición elaborada junto a mis compañeros del Seminario *Teoría de la práctica política en la tradición revolucionaria*, dictado en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

[30] Modonesi, Massimo, "Autonomía, antagonismo y subalternidad (Notas para una aproximación)", en Modonesi, Massimo, Albertani, Claudio y Rovira, Guiomar (editores), *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación*, UACM, México, en prensa.

tos sociales latinoamericanos actuales, consideramos que la construcción de organismos y espacios de poder popular requiere pensar en una tríada en tensión permanente: subalternidad, antagonismo y autonomía. Ellas no son escalas "puras" de un camino prefijado hacia la plena emancipación humana, sino dimensiones agregadas y contradictorias de la lucha colectiva por constituir nuevas relaciones sociales. Así pues, si bien podemos concebir en un plano *ideal* la emergencia y consolidación del poder popular en los términos de un escabroso tránsito que va de la mera condición de subalternos al interior de una relación de dominio hacia la plena autonomía, un tránsito cruzado por la tensión permanente que imprime al conflicto la emergencia de un polo de alteridad no capitalista (antagonismo), en rigor, las experiencias concretas –históricas y presentes– muestran una mixtura asimétrica de la emergencia y la consolidación del poder popular, moldeada por estas fuerzas contrastantes en continuo devenir.

Definiremos, pues, a este proceso de génesis y expansión del poder popular en un nivel de distinción analítica, y retomando las categorías de los *Cuadernos de la Cárcel* como una paulatina metamorfosis de la correlación de fuerzas sociales adversa, que va de la "adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes" por parte de los sectores subalternos, a aquellas "que afirman la autonomía integral".[31] No obstante, sería un error vislumbrar a la autonomía como simple punto de llegada. Ella comienza a existir, si bien de manera rudimentaria, "en las experiencias concretas que la prefiguran", siendo "una utopía que adquiere materialidad si la entendemos, con Marx y Engels, como un 'movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual'".[32] La resistencia entonces, en tanto borde de salida de la sumisión, es el basamento, la arcilla, sobre la

[31] Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, p. 182.

[32] Modonesi, *op. cit.*, p. 3.

que se van sedimentando los diversos grados de las relaciones de fuerza, *vis-a-vis* el "partido del orden".

En este proceso, al decir de Modonesi, los sujetos reales "deben visualizarse en términos de *combinaciones desiguales* de subalternidad, antagonismo, y autonomía, manteniendo una secuencia ascendente, de la dominación hacia la emancipación". Su avance y/o retroceso puede medirse en función del "grado de homogeneidad, autoconciencia y organización alcanzado por los diversos grupos sociales",[33] yendo desde ese nivel primigenio de rebelión "elemental", inmanente a toda relación de *poder-sobre*, que aún no contempla la necesidad de aunar sus demandas con los de un sector más vasto, y pasando por la asunción de una solidaridad de intereses entre todos los miembros de un *mismo* grupo social, hasta la fase intersubjetiva en que se tiende a superar cualquier resabio de corporativismo, incorporando como propios los intereses de otros grupos subordinados, y difundiéndolos por toda el área social.[34]

Desde ya que la génesis y el fortalecimiento del poder popular, en la medida en que siga operando como polo antagónico *en el marco* de la sociedad capitalista, no puede sino amalgamar, de manera inestable y bajo una misma égida, las tres dimensiones del poder, que Modonesi condensa de la siguiente manera: *poder-sobre* (relaciones de dominio); *poder-contra* (antagonismo), y *poder-hacer* (capacidad colectiva y autónoma de creación). El pasaje de la primera a la tercera dimensión, es decir, la expansión de la autodeterminación, requiere sin duda tener en cuenta la agudización del conflicto a escala social, llegando en una situación extrema a la posibilidad de que sobrevenga una guerra civil, cuya resolución debe medirse asimismo en la

---

[33] Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, p. 36.

[34] Este momento catártico *contrahegemónico*, que en palabras de Gramsci es el "propiamente político", parece sintetizarse en la bella consigna zapatista *¡Para todos todo, para nosotros nada!*.

clave de correlación de fuerzas político-militares.[35]

Ahora bien, ¿cómo se entronca esta lectura con la idea de política prefigurativa antes desarrollada? Entendemos que el contradictorio derrotero que va de la relación de dominio a la plena emancipación debe tener como acicate constante la construcción, *desde el inicio mismo* del proceso autonómico, de formas de vinculación, entre nosotros y (a no olvidarlo) con la naturaleza, que prefiguren el horizonte comunista anhelado. Desde esta perspectiva, el fin debería estar, al menos tendencialmente, contenido en los medios mismos. O mejor aun: los medios no serían concebidos como *meros medios instrumentalizables*, sino que contendrían en su seno, en potencia, los objetivos perseguidos. El ejercicio de la democracia directa y la toma de decisiones por consenso (sin que devenga la horizontalidad una forma-fetiche o una consigna que se agota en lo retórico) debe ser parte de la vivencia cotidiana de cualquier militante; la rotación de tareas, en paralelo con la creciente socialización e intercambio de saberes, también debe ser ensayada durante la lucha misma. En última instancia, la pregunta clave que se formuló Gramsci durante su forzado encierro cobra centralidad en toda práctica prefigurativa: "¿Se quiere que existan siempre gobernantes y gobernados o se quieren *crear las condiciones* en que desaparezca la necesidad de la existencia de esta división?".[36] Estas condiciones, por si hiciera falta aclararlo, no pueden comenzar a generarse a posteriori de la "conquista del poder". Adicionalmente, cabe recordar que, tal como vimos en el apartado anterior, para Gramsci la *política prefigurativa* no puede pensarse sino en una clave *integral*, vale decir, como una "nueva forma de ser", en su sentido más amplio. Ello implica imaginar nuestra lucha en tanto apuesta *total*, que no equivale a la

---

[35] Mal que les pese a muchos académicos pseudo-gramscianos, este tercer momento es considerado como "inmediatamente decisivo según las circunstancias" (Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, p. 38).

[36] Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, p. 175.

intransigencia del "todo o nada", sino a *concebir cada resquicio de la vida como trinchera de lucha*.

Algunas conclusiones a modo de hipótesis en torno a la construcción del poder popular [37]

En este último apartado, y en función de los planteos precedentes, delinearemos algunas hipótesis provisorias en torno a los perfiles concretos que podría asumir *hoy* la construcción y el ejercicio del poder popular. Si hablamos de *apuntes* es porque pretendemos dar cuenta del carácter no sistemático y en permanente reelaboración de nuestras afirmaciones, las cuales sólo tienen por objeto, en principio, ordenar algunas ideas y reflexiones en torno a esta forma de construcción política de proyección anticapitalista.

La primera de ellas es *no concebir las experiencias de construcción de poder popular en curso como una ruptura total con las clásicas tradiciones políticas*. Si bien es cierto que como expresa Gilles Deleuze "resistir es crear", esta creación no surge como una edificación *ex-novo*, sino que expresa una amalgama entre constelaciones de luchas resignificadas, e innovaciones que rompen con todo los anquilosado de las experiencias pasadas. Podríamos decir, parafraseando a los zapatistas, que estos movimientos y espacios "son los mismos pero *diferentes*". Es decir, que si bien constituyen un quiebre con todas aquellas prácticas y formas de pensar instrumentales, jerárquicas y sustitucionistas, propias de la izquierda ortodoxa y del movimiento obrero burocratizado, recuperan sin embargo algunos elementos y cuestiones que aún hoy se nos presentan como

[37] En este punto, se recuperan algunos ejes de lectura planteados en torno a las formas de construcción autónoma, desarrollados en Ouviña, Hernán, "La autonomía urbana en territorio argentino", en Modonesi, Albertani y Rovira (editores), *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación, op. cit.*.

válidos y vigentes. Por eso sería más correcto leerlos como una *mixtura desbordada por prácticas creativas* que combina al mismo tiempo continuidad y ruptura, pasado y presente, legado y originalidad con respecto a las formas tradicionales de pensar y hacer política. El caso del EZLN es paradigmático al respecto, pero también puede aplicarse a las experiencias en curso en Bolivia, Brasil, Ecuador, Venezuela o Argentina. En nuestro país, basta remitirnos al nombre mismo que le ha otorgado identidad a los trabajadores desocupados que cortan rutas nacionales: piqueteros. El término se remonta cuanto menos a la segunda mitad de siglo XIX y alude, por si hiciera falta mencionarlo, a la clásica práctica desarrollada por los obreros ocupados en huelga frente a las puertas de las fábricas. También merece recuperarse la experiencia que portan ex-militantes, muchos de los cuales integraron organizaciones revolucionarias en décadas pasadas. Ese acervo debe valorarse profundamente. Lo contrario (hacer tabula rasa) sería reivindicar un recomenzar de cero a lo Sísifo.

Una segunda cuestión es *desprendernos de la arraigada concepción "espectacular" de la praxis emancipatoria*, reificada incluso por varias corrientes supuestamente autónomas. Nuestra cultura política parece encontrarse aún permeada en grado sumo por una lógica que tiende a privilegiar la dimensión espasmódica y de confrontación abierta de la lucha de clases, olvidando que esta situación resulta por lo general excepcional. Reconocemos que sin duda resulta difícil sustraerse a la fascinación que provocan *combates frontales* como los vividos entre el 1º y el 12 de enero de 1994 en Chiapas, o el 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina; más aun para quienes participamos activamente en una u otra de esas jornadas, sea físicamente o brindando solidaridades más allá de las distancias geográficas. Sin embargo, consideramos que *deberíamos hacer foco en la infrapolítica cotidiana*[38] *que*

[38] Teniendo como principio que la política no puede reducirse al escenario público del "poder", James Scott indaga en los mecanismos cotidia-

aspira a la construcción de poder popular, más que en estos episodios mediatizados. Aquella que, de forma subterránea e intersticial, permitió que fueran posibles no sólo resonantes rebeliones populares, sino también –y sobre todo– profundas metamorfosis de la subjetividad de masas en los últimos años en América Latina. Esta dimensión invisible de la política –que en última instancia ancla en una mirada de la revolución *en tanto proceso autocreativo*– ha sido por lo general descuidada por buena parte de los investigadores académicos, pero también por algunos referentes de los movimientos sociales, que tendieron a restringir las nuevas radicalidades políticas emergentes en nuestro continente a las manifestaciones callejeras o a las rebeliones abiertas –tales como el 19 y 20–, desmereciendo los actos y experimentaciones cotidianas realizadas de manera colectiva "fuera de escena". Partimos del supuesto de que este tipo de insurrecciones o formas de antagonismo *explícitas* no pueden entenderse sin tener en cuenta, en paralelo, los ámbitos de socialización en los cuales dicha disidencia se alimenta y adquiere sentido.

En tercer término, y ligado a lo anterior, creemos que *la edificación de organismos e instancias de poder popular tiene como precondición la creación y experimentación de nuevas relaciones sociales no escindidas de lo cotidia-*

---

nos a través de los cuales los dominados resisten a su situación opresiva: encubrimiento lingüístico, códigos ocultos, carnavales, anonimato, cultura oral y ambigüedad intencional nos remiten a esa práctica de la resistencia ejercitada a diario por los grupos subalternos, en las relaciones de poder que se encuentran inmersos. Mientras que el discurso *público* es la descripción abreviada de los vínculos "explícitos" entre los subordinados y los detentadores del poder, según Scott, el discurso *oculto* remite a aquellas conductas "fuera de escena", marginales a la observación directa del dominador, que apuestan a debilitar las normas culturales autorizadas (que dicho sea de paso, Gramsci también teorizó en la clave de una *gramática normativa*). La generación de estos espacios sociales apartados de la semántica del poder, es una constante en muchos de los movimientos de insubordinación en nuestra región. En ellos cobran vida y se expanden a diario relaciones sociales que pugnan por rebasar los límites de lo que está permitido "en escena". Cfr. Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México, 2000.

no.[39] Las cooperativas rurales de los campesinos brasileños, los proyectos productivos de trabajo realizados por los piqueteros, y las tierras comunales cultivadas de manera autogestiva en los Municipios Autónomos chiapanecos, constituyen instancias donde lo político y lo económico, lejos de verse como compartimentos separados, se amalgaman concretamente. Los tres movimientos plasman así de manera embrionaria, en sus prácticas territoriales mismas, los gérmenes de la sociedad futura por la cual luchan, en la medida en que ensayan "aquí y ahora" una transformación integral de la vida.[40] No sin obstáculos, intentan generar desde su cotidianidad una nueva sociabilidad insumisa y no capitalista, desligada de la lógica espectacular. Se amplía, pues, la esfera de lo político, arraigando ésta cada vez más en el seno mismo de la sociedad civil y menos en el aparato estatal.

Aun así, es importante también no olvidar que *el Estado es al mismo tiempo maquinaria antagonista del poder popular, lugar-momento de disputa y cristalización de la lucha de clases, e instancia mediadora de las potencias expansivas de nuestra construcción autónoma*. La sobredeterminación de cada una de estas dimensiones dependerá de diferentes factores, entre los que se destaca el grado o nivel de la correlación de fuerzas, antes descrito, en que se

---

[39] Este es uno de los ejes más contrastantes de los movimientos latinoamericanos con respecto a los variados grupos y colectivos que conforman el movimiento "alterglobalizador", quienes (salvo excepciones) tienden a subsumir sus prácticas a los espasmódicos momentos en que los principales funcionarios de los organismos financieros internacionales se reúnen en ciudades europeas, dando prioridad al carácter mediático y virtual de la protesta por sobre la territorialización y expansión de nuevos vínculos sociales.

[40] Durante este contradictorio tránsito, las instituciones, espacios y prácticas en los que se encarne el poder popular deben contener mecanismos que, desde el inicio mismo y en forma progresiva, obturen la burocratización y la división del trabajo. Si bien no con la misma intensidad y generalización, en los tres casos mencionados hay sobrados ejemplos de este tipo de iniciativas.

encuentren los sectores subalternos. Esta tensión, inherente a la lucha misma *dentro, contra y más allá*[41] de la sociedad capitalista (de la cual la forma-Estado, a no olvidarlo, es parte constitutiva), es sintetizada por Claudio Albertani en los siguientes términos: "Los Estados-nación siguen ahí; son nuestros enemigos y también son nuestros interlocutores. No podemos bajar la guardia: tenemos que presionarlos, hostigarlos, acosarlos. En ocasiones habremos de negociar y lo haremos con autonomía".[42] El poder popular, por tanto, requiere la no subordinación de los sujetos en lucha a los tiempos e iniciativas del Estado; pero esto no debe equivaler a absoluta ausencia de vinculación con él.

En quinto lugar, consideramos que *no puede hablarse de LA creación de poder popular (con mayúscula y a secas) como punto de partida*, sino más bien de variadas y contradictorias experiencias de construcción política, basadas en la experimentación constante y renovada, cuyo horizonte –o faro utópico, al decir de Ernest Bloch– es la "autonomía integral". Esto implica hablar de ella como una "tendencia" que asume además múltiples formas. No es posible, pues, pensar al poder popular y a la autonomía como nuevos dogmas de significación, aplicables en tiempo y lugar haciendo abstracción de la situación concreta vivida. Afirmar que la búsqueda de la autonomía se centra en el ejercicio de la libertad no es decir mucho. Postular la necesidad de un

---

[41] Ha sido un gran mérito de John Holloway el concebir la lucha cotidiana bajo la óptica de esta tríada en permanente tensión (Holloway, John, *Marxismo, Estado y Capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*, Tierra del Fuego, Buenos Aires, 1994). Por ello, nos resulta un sintomático "paso atrás" el nombre de su último libro (*Contra y más allá del Capital*, Herramienta, Buenos Aires, 2006), ya que al omitir sutilmente la primera dimensión mencionada, deja rengo a este trípode, acercándose a aquellas concepciones más rudimentarias que vislumbran al Estado como un bloque monolítico y sin fisuras, al servicio de la clase dominante.

[42] Albertani, Claudio, "Antonio Negri, *Imperio* y la extraña trayectoria del obrerismo italiano", en revista *Bajo el Volcán*, Nº 6, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2003.

arraigo territorial del poder popular tampoco. Cómo se encarnan estas escuetas caracterizaciones en instancias y prácticas determinadas no puede responderse a priori y de manera unívoca. Diremos, más bien, que deben entenderse como *procesos sociales abiertos, complejos y multifacéticos*, más que en términos de abruptos eventos preconcebidos programáticamente. Desde esta perspectiva, el poder popular y la autonomía resultan en buena medida anti-definicionales. En tanto diversidades en lucha, avanzan a tientas, en la neblina del ensayo y error, sobre una cuerda floja y sin receta alguna (incluidas aquellas que se pretenden "herejes" bajo el ropaje de la innovación).

A su vez, podemos afirmar que tanto en Argentina como en buena parte de Latinoamérica estamos en presencia de un heterogéneo *movimiento de movimientos*, el cual, al margen de sus notables particularidades y tensiones, avanzó en estos años en *la conformación de "espacios públicos no estatales"*, entendiendo bajo esta denominación a un tipo de instancia que involucra formas de intervención colectiva y de participación voluntaria de obreros, indígenas, campesinos, vecinos y trabajadores desocupados, bajo lógicas que se distinguen de las que tradicionalmente guiaron a los órganos de gestión pública, por no estar acotadas al ámbito estatal ni al mercantil. En este sentido, estas modalidades de disputa contrahegemónica inauguran novedosos escenarios de vivencia democrática y autogestiva, permitiendo retirar del Estado y de los agentes privilegiados del sistema capitalista el monopolio exclusivo de la definición de la agenda social. Estos "espacios públicos no estatales", como acicates del poder popular, se construirían por lo tanto en esa especie de *zona gris* entre el mercado y el Estado, pero no como ámbitos complementarios con respecto a estas dos esferas, sino en tanto potencial impugnación de la existencia de estas mediaciones que apuntan a organizar la vida misma en función del proceso de acumulación capitalista. La noción nos obliga entonces a repensar el concepto de política. En este punto, consideramos que es pre-

ciso trascender las categorías tradicionales que identificaban política *con* Estado.

Por último, cabe resaltar el indudable *carácter plural de los sujetos que apuestan a la creación de estos espacios*, en particular en Latinoamérica. Ello requiere revisar el erróneo axioma suprahistórico de la "clase obrera" (fabril, en sus definiciones exacerbadas) como actor privilegiado y jerárquico en la proyección de una alteridad no capitalista. Las "encarnaduras" y premisas del poder popular en nuestro continente están siendo moldeadas por un variopinto abanico de movimientos y actores de la sociedad civil que operan *de hecho* como "catalizadores" de su masificación y arraigo territorial, no tanto "concientizando" como *generando complicidades en función de prácticas de afinidad*. El desafío es cómo pensar a estas "vanguardias" (en plural y con minúscula, por si cabe aclararlo) bajo una lógica no vanguardista, de manera tal de ayudar a parir renovados espacios de coordinación de las luchas, que dejen atrás los hegemonismos y la tendencia a la homogeneización propios de la cultura política de la izquierda clásica. A pesar de la distancia, la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* emitida por el EZLN nos parece que acerca una propuesta frente a la aparente situación de *impasse* vivida en Argentina. Al fortalecimiento interno de cada uno de los movimientos y espacios de resistencia enunciados, deberá acompañarlo una tendencia a la *articulación* de este crisol de luchas que circundan las cuatro latitudes de nuestro territorio, más allá de los tiempos electorales y sin ánimo sectario, sin olvidarnos que –como reconoce Mabel Thwaites Rey– estas formas "anticipatorias" nunca podrán ser completas ni suficientes hasta que se alcance un horizonte general de superación del capitalismo como sistema económico y social global.[43]

---

[43] Thwaites Rey, Mabel, La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción, Prometeo, Buenos Aires, 2004, p. 69.

Por ello, a modo de conclusión, quizá valga la pena cerrar este escrito recuperando aquella conocida arenga que Edward Thompson lanza hacia los intelectuales socialistas, haciéndola extensiva a todas y todos los que aspiramos a acelerar el porvenir, consistente en *ocupar territorios que sean, sin concesiones, nuestros*; "lugares donde nadie trabaje para que le concedan títulos o cátedras, sino para la transformación de la sociedad; lugares donde sea dura la crítica y la autocrítica, pero también de ayuda mutua e intercambio de conocimientos teóricos y prácticos, lugares que prefiguren en cierto modo la sociedad del futuro". El desafío bien vale la pena.

Elogio de la imprudencia. Sujeto, identidad y poder popular

Federico Polleri*

1

Dice Alejo Carpentier que una novela empieza a ser gran novela cuando deja de parecerse a una novela; es decir "cuando, nacida de una novelística, rebasa esa novelística, engendrando, con su dinámica propia, una novelística posible, nueva, disparada hacia nuevos ámbitos...". Y concluye esto diciendo que todas las grandes novelas de nuestra época comenzaron por hacer exclamar al lector: ¡Esto no es una novela!.

Habría que pensarlo con detenimiento, pero es posible que con la política se produzca algo similar. Si tomamos a los grupos tradicionales de la política encontraremos rasgos y prácticas comunes, que los identifican como "los que hacen política" y que son más o menos similares desde tiempo remotos. Debe decirse que quizá la derecha se haya ido *aggiornando* con más agilidad que la izquierda, por lo que esta realidad aparece mucho más exagerada en los últimos. Un volante de un grupo tradicional de izquierda es más o menos igual en 1946 que en 1966 ó 1989 ó 2001 ó 2006. Cambian los contenidos, pero el formato y estilo son

* Fue delegado estudiantil en el XII CLAE (Congreso Latinoamericano y Caribeño de Estudiantes) del año 2000, en La Habana, Cuba. Fue expositor en seminarios y participó de la organización de la Cátedra Abierta América Latina de la UNMdP (2005 y 2006). Participa de la experiencia del Centro Cultural recuperado América Libre —Casa del Pueblo— de Mar del Plata. Es militante del Frente Popular Darío Santillán.

más o menos los mismos. Ocurre algo parecido con los periódicos, o los discursos, o las formas de organización, o las propuestas de articulación política. Hubo momentos en que se probaron prácticas no tradicionales partiendo de un análisis de la situación concreta del lugar y la época, y pasó lo mismo que con la "gran novela". ¿Qué se dijo inicialmente en los círculos del activismo tradicional sobre la Revolución Cubana? "¡Eso no es una revolución!". ¿Y de las organizaciones armadas de los setenta en Argentina? "¡Así no se hace política!". Y más acá en el tiempo, hay quienes exclaman sobre el horizontalismo zapatista: "¡Así no se construye una fuerza revolucionaria sólida!". O sobre el cristianismo de los campesinos sin tierra de Brasil: "¡Así no se construye conciencia socialista!"... Muchos habrán dicho de los vietnamitas que así no se hacía una guerra contra una potencia imperialista, que jamás puede una guerrilla derrotar a un potente ejército regular de invasión.

2

Lo emergente en determinado período de la historia puede ser coyuntural o responder a elementos más orgánicos, más históricos. Es posible pensar que en este momento están emergiendo, dentro de un importante campo de organizaciones y activistas sociales y políticos, experiencias de poder popular que manifiestan una búsqueda por convertir en popular la cultura de la revolución, partiendo de que lo hecho hasta el momento no ha dado grandes resultados, si la intención es desatar una nueva y radicalizada subjetividad popular. Este emergente quiere volver a pensar en que la acumulación de fuerzas debe lograrse haciendo desacumular a su oponente, enfrentándolo, y no buscando el debilitamiento de organizaciones hermanas. Es decir, comienza a aparecer –sin forma definida aún– un emergente que quiere disputar realmente el poder a las clases dominantes. Esa izquierda que aún no termina de nacer, empie-

za a delimitar una identidad: aunque no es fácil ponerle un nombre, poco a poco va asumiendo la forma de un campo.

Cuando la Revolución Cubana aún era un sueño en la cabeza de algunos pocos; cuando José Antonio Echevarría discutía en la Federación de Estudiantes Universitarios de Cuba la necesidad de crear un brazo armado del movimiento estudiantil para combatir a la dictadura; cuando pequeños grupos decidían enfrentarse a las fuerzas antipopulares en toda la geografía cubana, y Fidel organizaba un grupo armado que se proponía asaltar un cuartel en la provincia de Oriente, estaba surgiendo un emergente político en Cuba. Una concepción particular de la práctica y la teoría revolucionarias que poco a poco iba tomando forma, que sin pausa y con mucha irreverencia hacia las formas tradicionales de hacer política se iba articulando, y no desde las alianzas por arriba, sino desde las iniciativas y los hechos políticos que cada organización planeaba en la resistencia a la dictadura militar de Fulgencio Batista y sus políticas de hambre y sometimiento. Fue un hecho político (el asalto al cuartel Moncada) el que generó el embrión de la fuerza política que luego sería reconocida por las masas como la vanguardia de la Revolución Cubana (el Movimiento 26 de julio). No fue en Cuba un partido revolucionario de los que se autodecretaban como la vanguardia el que se puso al frente de los hechos más significativos producidos por el pueblo. Hubo, en la pequeña isla del Caribe, un gran hecho político que dio nacimiento a una organización política que finalmente dirigió a las masas en la lucha por el poder. Ese hecho político -el asalto al Moncada- aun cuando no debe ser leído como una foto, sino como un punto destacado en un largo proceso de acumulación, fue una enseñanza invalorable para los revolucionarios cubanos, tal como lo fue la conceptualización realizada por Fidel en el alegato conocido como *La historia me absolverá*, en el juicio al que fueron sometidos los que intentaron el asalto frustrado. En esa experiencia histórica se rompió una lógica que aún hoy algunos siguen sosteniendo: la lógica de que a los grandes hechos políticos los

hacen los partidos (autoproclamados) de vanguardia, cuando en realidad suele ser al revés: a las organizaciones de vanguardia las hacen los grandes hechos políticos.

3

El Hamlet de Shakespeare pronuncia en su difundido monólogo una frase magistral: "Es la prudencia la que nos hace cobardes". Es muy común –entre las fuerzas revolucionarias– que la imprudencia se reivindique como un valor de la acción política: nadie duda de que la audacia es un gran valor para la lucha. Sin embargo, no pasa lo mismo en la acción intelectual. En este terreno cuesta la audacia, y muchas veces esta intrepidez del pensamiento es rápidamente tildada de revisionismo. Sin embargo, la prudencia, la falta de arrojo intelectual, teórico (que tiene obviamente su correlato político práctico) debería considerarse un problema serio para la lucha. En este terreno nos encontramos con dos actitudes: están quienes se aferran a las viejas certezas aún cuando no dan resultado: los vanos intentos de estructurar, desde un enfoque jacobino-leninista, un partido que logre convencer a las masas de que es su vanguardia, logrando que éstas lo consideren fiel representante de sus anhelos, y así poder dirigirlas hacia el poder; y están quienes pretenden una ruptura con los viejos paradigmas, pero desde originalidades que no son tales: los vanos sueños de romper con la idea de partido, y de cambiar al mundo sin tomar el poder, una "novedad" ya planteada de otra manera por Eduard Berstein en los debates con Rosa Luxemburgo hace unos cien años.[1]

---

[1] La insistencia en que el énfasis debe estar puesto en el cómo de la política dejando de lado las metas y objetivos, recuerda los planteos de Eduard Berstein, revolucionario alemán contemporáneo de Carlos Marx, quien hace cien años se oponía a la conquista del poder político y renegaba del objetivo final en virtud de la supremacía del movimiento o "el camino", antes que los fines.

El desafío debería ser encontrar un punto de equilibrio que sea capaz de aprovechar al máximo las experiencias y enseñanzas del movimiento revolucionario a lo largo de su historia, y de desechar lo que de perimido puede encontrarse en estas mismas experiencias o teorizaciones. En esto va la imprudencia: la imprudencia de un Lenin que cuando le dijeron que lo que él proponía era imposible porque iba en contra de la realidad respondió: "Peor para la realidad". Una imprudencia que a la vez que realza la genialidad de este gran revolucionario, se anima a discutir lo que en su contexto tuvo de certeza pero que hoy ya no está vigente. Una imprudencia que sea capaz de repensar los modelos de acumulación para la revolución, que sea capaz de poner bajo la lupa las formas tradicionales de organización popular. Una imprudencia que no le pida permiso a Marx para discutir el propio marxismo, que no busque la venia de los clásicos para poder discutir el enfoque de partido de vanguardia o de asalto al poder central. Una imprudencia crítica, que tampoco busque la originalidad como cuestión estética,[2] que no se suba a cualquier seductor discurso ultrabasista que esconda detrás de un supuesto democratismo horizontalista, el desarme teórico y político del pueblo para dejarlo finalmente debilitado en su lucha. Una imprudencia que no le pida permiso al gobierno para protestar. Una imprudencia que no sueñe con el poder, sino que se ponga a pensar y a trabajar para construirlo. Una imprudencia que no espere a tener el poder para construir poder popular, que no espere a conquistar el Estado para empezar a delinear –aunque sea embrionariamente, en los propios métodos de organización y lucha– el socialismo del siglo XXI.

---

[2] "En la lucha por la emancipación humana sólo hay que ser originales cuando corresponde, no se puede asumir la originalidad como principio o como meta y plantearla como cuestión 'estética'. John Dewey decía que la originalidad no estaba en lo fantástico, sino en el nuevo uso de las cosas conocidas." Ver: Mazzeo, Miguel, *¿Qué (No) Hacer?. Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Antropofagia, Buenos Aires, 2005, p. 27.

Es esa audacia intelectual, política, cultural la que se muestra imprudente. Es esa audacia la que le va dando forma a esa “otra izquierda” que crece subterráneamente, pero que no tardará en aparecer en escena como una nueva identidad. Es la prudencia la que nos hace cobardes... La renovación de la izquierda, la nueva cultura revolucionaria no parece cobarde, más bien se muestra imprudente, se muestra denodada, se muestra creativa; la “otra izquierda” se va haciendo un lugar, no compite con nadie; donde otros juegan a las carreras ésta eligió correr en un sendero propio: en la meta está el poder, en el trayecto las posibilidades de ir construyendo las condiciones para conquistarlo, sólo tiene un adversario y es su enemigo, más allá de éste no rivaliza con nadie, saluda los avances de otras organizaciones en lucha, y tiene la esperanza de que la "creación heroica" de los pueblos hará que ese camino que hoy recorre en soledad, vaya ensanchando sus márgenes, hasta dejar pasar grandes torrentes de energía revolucionaria, que terminen con las pequeñeces, que pongan al poder dominante en la mira y que cambien todo de una vez.

4

Es difícil negar que cualquier proyecto de transformación profunda de un país requiere de la intervención de miles o millones de personas. La posibilidad de que tanta cantidad de voluntades se mueva con un mismo objetivo tiene relación, entre otras cosas, con el problema de la identidad popular. Sólo una identidad popular compartida por muchos hombres y mujeres en torno de símbolos, referencias, mitos, etc., es capaz de constituir sujetos capaces de cambiar la historia. Sin esa necesaria identidad no hay sujeto transformador posible.

El asunto es que las identidades populares no surgen de laboratorios políticos. Nadie puede proponerse inculcar una identidad; las identidades surgen de manera dialéctica

entre los sujetos y el objeto de la identificación (que puede ser un sujeto, un símbolo, un conjunto de ideas, un mito, o todos estos elementos a la vez). Hegel plantea que para la constitución del sujeto éste se embarca en una lucha a muerte por el reconocimiento. El sujeto construye identidad y se constituye como sujeto cuando se reconoce en otros y es reconocido por otros. La exclusión, a la vez que atenta contra los procesos idetificatorios, puede a la vez desarrollarlos, en tanto empuja a la lucha por el reconocimiento.[3]

Digamos también que no hay identidad posible o sujeto posible sin la intervención de símbolos o mitos (en el sentido gramsciano o mariateguiano). El Che, Perón, Evita, la insurrección popular o pueblada, Jesús, la hoz y el martillo, la bandera argentina, el himno nacional, son elementos que aportan a muchas de las identidades que existen en nuestro pueblo, y aun así muchas veces se intentan negar unos u otros según quien sea el que pretenda construir determinada identidad o referencia política. Como dijimos, no es posible construir una identidad popular como si fuera una planificación de laboratorio. Negar los símbolos con los que se identifica el sujeto es negar al sujeto. Reflexiones surgidas desde la teología de la liberación advierten sobre el peligro: "Los sujetos son esencialmente simbólicos (...) La posición 'cientificista' que el marxismo 'ortodoxo' heredó de la Ilustración es ciego frente a esta realidad. Si el símbolo con el cual construye su identidad determinado sujeto es considerado únicamente como "fetiche", ya se ha puesto un telón de acero para comprender qué construye dicho sujeto en la

---

[3] Agrega Dri: "Cuando una sociedad en la que el neoliberalismo se ha impuesto expulsar a millones de sus componentes, impidiéndoles la posibilidad de crearse como sujetos mediante el trabajo, no los reconoce como sujetos, los transforma en objetos descartables y descartados. Éstos, entonces, lucharán para lograr el reconocimiento que se les niega. Lo harán con los métodos que su propia experiencia y reflexión les indiquen. Nacen así las asambleas, las movilizaciones, los cortes de ruta, los escraches y tantos otros métodos de lucha por el reconocimiento". Cfr. diario *Perfil*, 12/11/06.

relación con el símbolo. No se tiene en cuenta que borrar el símbolo es borrar al sujeto que con él se relaciona y, fundamentalmente, que la relación símbolo-fetiche es una relación dialéctica".[4]

5

Para pensar la influencia del anarquismo, el socialismo y más tarde del comunismo, que aportaron a la constitución de una identidad popular a principios de siglo, hay que analizar necesariamente el espacio que proporcionaron a los trabajadores para que su palabra y acción se escuche, sienta, sea reconocida. Estas corrientes dotaron a esos trabajadores de organización, desde la cual era posible pelear por su reconocimiento, como parte de la sociedad que no quería seguir siendo despreciada, explotada, oprimida.

Así como decimos que el sujeto no es mi cuerpo (que luego de mi muerte será sólo carne) sino que el sujeto soy "yo" mismo, también hay que decir que sin mi cuerpo no hay "yo" ni sujeto posible. Es que el cuerpo ordena al sujeto, lo organiza materialmente. Del mismo modo, fue esta unidad dialéctica la que generaron los sindicatos con los trabajadores al comenzar el siglo XX: constituyeron sujetos, favoreciendo los procesos de construcción de identidad popular, en tanto dotaron de cuerpo organizador a ese sujeto social y, con él, capacidad de lucha por el reconocimiento.

El radicalismo yrigoyenista también aportó a la formación de una identidad popular a principios del siglo XX, quizá por lo que significó para el imaginario de las masas su ciudadanización política (hablamos de la implementación de la democracia representativa, que hizo de los trabajadores ciudadanos con derechos políticos), y también teniendo en cuenta que tuvo previamente un proceso importante de

---

[4] Dri, Rubén, "Debate sobre el poder en el movimiento popular", en: http://www.herramienta.com.ar, 15 de noviembre de 2002.

organización popular en torno de la lucha por esos derechos.[5] Éste fue un gran acto de "reconocimiento" que significó la posibilidad de que las masas postergadas por la oligarquía gobernante se sintieran parte del proyecto de país, con la posibilidad de votar, elegir por primera vez a sus mandantes, con las consecuentes marcas identificatorias que tal reconocimiento trajo aparejadas.

Luego llegó el peronismo, componente de una de las más grandes identidades populares que tuvo el pueblo argentino durante varias décadas, por lo menos en lo que va del 45 a la vuelta a la democracia luego de la última dictadura militar. El peronismo aporta como ningún otro al reconocimiento del pueblo postergado, ahora con la ciudadanización económica y social de las masas. Este fenómeno constituyó una vivencia inédita para el pueblo argentino despreciado durante décadas. Pero, además, el peronismo logró ser síntesis, condensación de identidades populares preexistentes (incluido el yrigoyenismo y en parte el anarquismo y el socialismo, no así el comunismo, que tenía más fuerza en esos años y al no poder integrarlo lo combatió). De esa amalgama de identidades populares integradas a la nueva identidad emergente surge ese fenómeno que hoy seguimos analizando.

El peronismo, en aquella época, no era una corriente política simplemente, sino una "experiencia" profunda del pueblo argentino. Al decir de Carlos Olmedo, referente de las Fuerzas Armadas Peronistas (FAR)[6], en un conocido repor-

---

[5] "...Ante la ineficacia comprobada de la labor cívica electoral y el incumplimiento de las leyes y respetos públicos; y cuando no hay en la visión nacional ninguna esperanza de reacción espontánea, ni posibilidad de alcanzarla normalmente, es sagrado deber de patriotismo ejercitar el supremo recurso de la protesta armada a que han acudido casi todos los pueblos del mundo en el continuo batallar por la reparación de sus males y el respeto de sus derechos." Manifiesto emitido por la Unión Cívica Radical (UCR), durante la revolución radical de 1905 liderada por Hipólito Yrigoyen. Cfr. http://www.ucruruguay.com.ar/ucr/manifiesto.php

[5] Organización político-militar de extracción marxista que en los años 70 se asumió como peronista.

taje que inaugura el debate con Santucho en los 70: "Nosotros no nos integramos al peronismo, el peronismo no es un club o un partido burgués al que uno puede afiliarse, el peronismo es fundamentalmente una experiencia de nuestro pueblo".[7] La experiencia de reconocerse y ser reconocido posibilitó la vinculación tan profunda entre el sujeto social y una identidad política y cultural específica.

Podríamos decir que hoy la identidad peronista, pensada como "experiencia del pueblo", no existe más, por lo menos desde hace 25 años. Si actualmente existe es ya una referencia vinculada más con elementos negativos (punteros barriales, políticos corruptos, burócratas, patotas sindicales, gobierno de los privilegiados, etc.) que con elementos positivos (el recuerdo de Evita, de la resistencia peronista, el Estado de bienestar, etc.), por lo que con el tiempo esa importante experiencia identificatoria del pueblo argentino fue convirtiéndose en una corriente política más, cuando no simplemente en un partido burgués. Así como decimos que no se deben negar los símbolos y mitos que posee en su imaginario el sujeto social, también decimos que hoy no es posible pensar que el sujeto social se recomponga en su debilitado "cuerpo organizador" o en su proyección política desde identidades "puras" del pasado. La idea de recomponer el sujeto desde la recuperación del peronismo (sea esta intención parte de la estrategia de dominación del poder a través del gobierno, o sea genuina voluntad de fuerzas que luchan por un cambio social) es una ilusión de cristal tan frágil como el respeto a los restos del general Perón mostrado por sus actuales herederos en el traslado de su cuerpo a la quinta de San Vicente.

La nueva identidad popular que devolverá vigor al "cuerpo organizador" no puede venir de los que excluyen, ningu-

---

[7] Citado por Rodolfo Ortega Peña y Eduardo Luis Duhalde, "Prólogo", en: Cooke, John William, *Apuntes para la militancia*, Schapire, Buenos Aires, 1973, p. 16.

nean y vuelven a negarle un espacio real en la sociedad al sujeto popular. Vendrá en todo caso de la posibilidad de recuperar un lugar perdido, un nuevo reconocimiento, pero ya no esperándolo como una asignación hecha desde arriba, como pudo ser en otro momento histórico. Hay que pensar en la posibilidad de que la nueva identidad surja de la propia capacidad del sujeto de reconstruir su "cuerpo organizador", barriendo viejas burocracias, elites políticas, intelectualidades sistémicas, pensando en que la nueva identidad será una síntesis de lo mejor de las identidades y símbolos del pasado, pero sobre todo, de lo que se pueda gestar en el proceso de "autorreconocimiento" que el sujeto social desarrolla en su propia lucha y organización actual, en los múltiples caminos y formas en que el pueblo organizado construye su propio poder.

Las identidades no desaparecen nunca por completo, ni pueden pretenderse de eterna vigencia; los procesos son, afortunadamente, más complejos. El pueblo lo explicó bien en un graffiti callejero luego de diciembre de 2001: "Nunca nos fuimos, pero estamos de vuelta". Cabe preguntarse de qué identidad vendría la mano que escribió esto, si es que vino de una.

6

La otra izquierda tiene desarrollados movimientos sociales autónomos, variados niveles de articulación y unidad, intelectualidad crítica que, como proponía el Che, intenta "teorizar lo hecho". Tiene referentes jóvenes en barrios, universidades, sindicatos, movimientos culturales, en las artes. Uno se sorprendería si pudiera saber con exactitud el número de organizaciones que podrían considerarse agrupables dentro de esta corriente, espacio, grupo o –mejor– esfuerzo. Son miles de organizaciones parte de un mismo esfuerzo que en todos los rincones del país se cuestionan sus propios métodos, sus propias prácticas y buscan, hur-

gan, revuelven, indagan, sueñan con formas nuevas de luchar, de pensar, de organizarse, de vencer.

Hay quienes piensan: lo que hay que hacer es construir (o fortalecer, en el caso de que consideren que ya existe) el partido revolucionario de vanguardia, armar un frente de izquierda con algún otro partido (que seguramente también se considerará la vanguardia) y salir a convencer a todo este gran espacio social de que se una y constituya la poderosa base social del proyecto político de este partido. Algo parecido a esto se viene intentando desde hace décadas. Uno se da cuenta con los años de lo difícil que es convencer a la clase obrera de que -aun cuando no lo sepan- su partido ya existe, y sólo falta que se sume a él.

La lógica inversa sería proponerse desarrollar las posibilidades de una férrea articulación entre todo este espacio social, cultural y político alternativo, revolucionario, autónomo. Caminar desde prácticas e iniciativas comunes y conjuntas, en diversos niveles de vínculos, unidades y articulaciones, hacia la conformación de una nueva identidad política, social y cultural de masas, donde los bosquejos teóricos y las iniciativas prácticas logradas hasta aquí asuman -esta vez en forma de colectivo multifacético- las formas que estos mismos movimientos ya están ensayando separadamente. Y la lógica sería ya otra: no es la organización política la que busca a las masas para crear su base social, sino que es la fuerza social de masas la que busca crear su herramienta política para intervenir en las cuestiones que hacen al poder: sea para construirlo, sea para conquistarlo, sea para ambas cosas.

En ese momento una nueva cultura de la revolución podría hacerse carne en el pueblo, como nunca antes en la historia se hizo. Un proyecto en donde un inmenso conjunto de organizaciones populares se articulen enlazadas como formando una red, que permita unidad en la acción desde los acuerdos mínimos y avance en la búsqueda de acuerdos cada vez mayores. Cualquier proyecto revolucionario necesita que la fuerza de las ideas tome carnadura política,

material, popular, de masas. ¿Es posible pensar que están dadas las condiciones para que este emergente que empieza a hablar un mismo lenguaje y a pensar en una misma sintonía se convierta -articulado- en el embrión de una nueva identidad política en nuestro país? Una identidad autónoma, radicalizada, creativa, imprudente; una identidad que sea fuerza, voluntad de lucha, organización, vocación de poder, unidad popular, expresión política, fuerza combatiente y, como resultado de este prolongado y complejo proceso: masas y vanguardia amalgamadas en un proceso dialéctico, sin imposiciones sustituyentes desde arriba, y sin evasiones antipoder desde abajo, con decisión, vocación de poder, imaginación y audacia...

Aunque... por un momento casi lo olvidamos... y es que, claro..., así no se hace política... y mucho menos política revolucionaria.

¿Universidad +iva o universidad masiva? Construcción de Poder Popular en la Universidad

Estudiantes organizados
en el Frente Popular Darío Santillán*

"Teorizar lo hecho".
Ernesto Che Guevara

"Cada paso del movimiento real vale más que una docena de programas".
Carlos Marx

Introducción

Un buen comienzo para la reflexión sobre la construcción de poder popular en la universidad, es decir, el aporte que hacemos *desde* la universidad a un proyecto de transformación radical de la sociedad por las clases trabajadoras, puede ser la identificación de la universidad como un territorio más, una "trinchera" en el sentido gramsciano del término. Esto es, negarle su (supuesto) carácter de isla, y pensarla como un lugar-momento de la lucha de

* Componemos el sector estudiantil del Frente Popular Darío Santillán: en Rosario: Frente Santiago Pampillón (regional) y El Grito; en La Plata: COPA (AULE, Cambium, MUECE, Minga, El pelo de Einstein, IDEA); en Mar del Plata: Movimiento Universitario de Base Darío Santillán (Confluencia, Avanzada, ULA, Nuevos Horizontes, Santiago Pampillón); en Tandil: Colectivo Lacandona; en Luján: Movimiento Independiente de Agronomía; en Capital: La Náusea.

clases, donde se enfrentan sujetos sociales con intereses antagónicos.

Al mismo tiempo, constituye un territorio específico, poblado por sujetos con intereses y representaciones del mundo particulares pero -y esto es fundamental- al mismo tiempo universalizables. Con esto nos referimos a una caracterización del sujeto universitario o bien como parte de la clase trabajadora o bien como un sujeto colectivo cuyas problemáticas tienden a identificarse con las del mundo del trabajo, idea que desarrollaremos más adelante. Esta especificidad de la política universitaria nos pone de cara al desafío de pensar y actuar creativamente, recuperando críticamente el rico bagaje de experiencias de lucha de las clases trabajadoras, tanto pasadas como presentes. Cotidianamente nuestra práctica se encuentra interpelada por viejos debates de la política emancipatoria, como por ejemplo la relación con lo institucional, las mediaciones entre "lo reivindicativo" y "lo político", la vinculación entre la organización y su "base social", las tensiones entre lucha prefigurativa y estrategia de poder de largo alcance, entre otros. Viejos debates en nuevos contextos, que nos sugieren -si queremos hacer Historia, y no un rito para unos pocos- no aferrarnos a los clásicos como dogmas sino hacer, efectivamente, análisis concreto de la situación concreta.

De esta manera, una sistematización de nuestro aporte a la construcción de poder popular en la universidad no puede soslayar las importantes transformaciones del capitalismo de los últimos treinta años a nivel mundial y en nuestro país, con profundas consecuencias en los planos político, económico, social y cultural, como marco de la reconversión de la universidad en función de los intereses del mercado.

Neoliberalismo y resistencia

A mediados de la década del 70 la burguesía inicia una brutal contraofensiva que da comienzo a la etapa neoliberal:

en los países centrales los llamados Estados del bienestar, construidos en la segunda posguerra, se encuentran fuertemente cuestionados, debido a la recesión económica, déficit fiscal, altos niveles de desocupación y de inflación, etc. Desde las filas neoconservadoras, con Milton Friedman y Frederich von Hayek a la cabeza, se elabora la receta que sería la panacea a los problemas existente: ajuste, reducción significativa de la intervención del Estado en la economía, libre desenvolvimiento de las fuerzas del mercado. El capital, temeroso ante las bajas tasas de ganancia, se volatiliza y huye hacia mercados más "hospitalarios", por así decirlo, desbordando las fronteras nacionales (globalización neoliberal) y privilegiando su valorización financiera.[2]

En Argentina, esta ofensiva contra el trabajo se inicia con el golpe militar de 1976, que abre una nueva etapa para las clases populares, que pasan a la defensiva y en la cual la principal tarea consiste, desde nuestro punto de vista, en desarrollar procesos de acumulación de fuerzas populares desde las luchas de resistencia. El terrorismo de Estado constituyó un elemento central en la resolución de la crisis de hegemonía por parte de la clase dominante en todo el período anterior. La dictadura llevó adelante un plan de transformación en su totalidad de la sociedad argentina,

---

[2] Resulta sumamente interesante el análisis que efectúa Alberto Bonnet en su texto "Leyendo la globalización políticamente" (publicado en la revista *Herramienta* n° 8, Buenos Aires, primavera/verano de 1998) en el cual señala a la financiarización del capital como una respuesta de éste ante el estrangulamiento de su rentabilidad en la esfera productiva. Lo que torna inteligible este proceso es la lucha de clases: la financiarización del capital es al mismo tiempo una fuga hacia adelante del capital en crisis -una apuesta a la explotación futura del trabajo- y una respuesta del capital a su crisis, una ofensiva de disciplinamiento que apunta a sentar las condiciones de posibilidad para esa explotación futura. Como sucede a escala nacional con los procesos de desinversión, a escala mundial sigue siendo la potestad de los capitalistas sobre las decisiones de inversión su arma última en la lucha de clases. Y la extrema movilidad del capital en su forma de capital dinerario otorga a la inversión especulativa, en este sentido, el carácter de arma privilegiada.

desestructurando a las organizaciones populares -que habían ido radicalizándose especialmente después del Cordobazo- e inaugurando un nuevo modo de acumulación de capital, centrado en la valorización financiera y en la reprimarización productiva.

La vuelta de la democracia en 1983 no revirtió este proceso sino que de hecho lo profundizó. Se apostó todo al representativismo, dejando de ser la política una práctica colectiva transformadora para convertirse en un espectáculo actuado por unos pocos "profesionales". Esto a su vez, en un contexto nacional e internacional que expresaba correlaciones de fuerzas realmente adversas a los sectores populares, dada la ofensiva mundial contra los trabajadores, el derrumbe de los regímenes de "socialismo real" del Este europeo y de la crisis de los movimientos de liberación nacional.

Sin embargo, y a pesar de la euforia de los neoliberales, que decretaron el "fin de la historia", las clases populares fueron desarrollando en nuestro país luchas defensivas, fragmentadas, fundamentalmente en el plano sectorial y local. Una resistencia protagonizada durante los 80 y principios de los 90 fundamentalmente por las organizaciones de derechos humanos, a las que se sumaron trabajos territoriales y contraculturales, y que prepararon el terreno para la irrupción, en la segunda mitad de la década, del vasto movimiento de trabajadores desocupados,[3] luego de la masificación brutal del desempleo y la desarticulación del viejo movimiento obrero. Resistencia que, es fundamental decirlo, cuenta con importantes heterogeneidades en su seno, y ha sido protagonista de importantes luchas, siendo la rebelión de diciembre de 2001 su punto más alto, pero que no contó con la fuerza necesaria para cambiar las correlaciones de fuerzas a su favor.

---

[3] Sugerimos aquí como lecturas casi obligatorias: las dos partes de *Del piquete al movimiento* de Mariano Pacheco; el libro *Piqueteros. Notas para una tipología* de Miguel Mazzeo y las distintas investigaciones realizadas por Maristella Svampa.

Es así que nos encontramos hoy, tras el reflujo posterior a 2002, con un campo popular en un proceso complejo, en el cual se desarrollan distintos proyectos de síntesis protagonizados por organizaciones de base relativamente consolidadas. Al mismo tiempo, la clase dominante apuesta a su fragmentación, apelando a la cooptación y a la represión selectiva, como un elemento estratégico de su proyecto de recomposición del sistema.

¿Y por casa cómo andamos?

La universidad, lógicamente, no podía resultar ajena a las transformaciones de las que hablábamos anteriormente. El conocimiento, en el marco de la nueva revolución científico-técnica y la adopción de nuevas formas de organizar la producción, adquiere un valor estratégico.[4] De esta manera, la universidad, en tanto instancia privilegiada en la producción social de conocimiento, se vuelve un lugar sobre el cual el capital busca establecer un férreo control. En el plano ideológico-discursivo el neoliberalismo, al igualar sociedad a mercado, plantea una transformación de la universidad en función de los intereses de las grandes empresas. El conocimiento se transforma en una mercancía, como tantas otras, vendible a quien esté dispuesto a pagar por él. En este contexto, los docentes, como el resto de los trabajadores, se encuentran sometidos a procesos cada vez más explotadores de su fuerza de trabajo, y se supone que los estudiantes debemos transcurrir mansamente nuestros años universitarios para obtener el título que nos garantice el ascenso social tan deseado.

---

[4] Esta concepción del conocimiento como recurso estratégico puede rastrearse en documentos del Banco Mundial y otros organismos financieros hacia fines de la década del 70 y comienzos de los 80. Cabe reconocerle al enemigo su capacidad de planificar una política de acuerdo a sus intereses como clase.

El proceso de neoliberalización de la universidad en Argentina se da en el marco de la transformación del rol del Estado que se consolida en los primeros años del menemismo. En 1993, dos años antes de la sanción de la nefasta Ley de Educación Superior (LES), se crean organismos como la Secretaría de Políticas Universitarias y los Consejos de Planificación Universitaria Regional, y el programa FOMEC, todos ellos con el objetivo de comenzar a establecer un control orgánico-ideológico sobre la educación superior. Sin embargo, será la LES la principal herramienta de sometimiento de la universidad a los designios del neoliberalismo; ley promulgada, es fundamental destacarlo, no sin una tenaz resistencia docente-estudiantil que se desarrolló en todo el país. Esta norma legitima el corrimiento del Estado como garante del derecho a acceder a la educación superior; iguala enseñanza pública y enseñanza privada; promueve una situación de ahogo presupuestario a las universidades y las habilita (léase obliga) a vender recursos a terceros como forma de financiamiento; permite la creación de fundaciones y cooperadoras que en la práctica han funcionado como verdaderas "cajas negras" de las autoridades universitarias; deja abierta la posibilidad de establecer aranceles y restricciones al ingreso, permanencia y egreso de los estudiantes; anula la conquista histórica del cogobierno igualitario docente-estudiantil, entre otras. También como consecuencia de la LES se crea la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU), bajo la órbita del Ministerio de Educación,[5] entidad que asume el rol de control de la totalidad de la dinámica universitaria y está facultada para suspender las inscripciones de estudiantes a las carreras que no cumplan los requisitos que ella establece. Esta evaluación, lejos de establecerse bajo parámetros que contemplen las necesidades de los sectores populares, se rige por los criterios eficientistas y tecnocráticos que se implementan, por dar un ejemplo, en una planta automotriz.

[5] Para muestra basta un botón: la composición de la CONEAU –doce miembros de los cuales siete son designados por el poder político- da cuenta de su función de organismo estatal centralizado de control de la vida universitaria.

El gobierno encabezado por Néstor Kirchner emplea con respecto a la educación superior la misma lógica con la que se mueve en otros terrenos, esto es, el despliegue de una serie de gestos y operaciones discursivas con los que busca desligarse de "las políticas de los 90", políticas que en la práctica son sostenidas y hasta profundizadas. Alcanza con ver que tanto la LES como los organismos creados a partir de ella se siguen sosteniendo, y que se impulsan leyes como la de Financiamiento Educativo -que fija montos realmente escasos para la educación- y la de Educación Técnica, que recoge las principales aspiraciones de las grandes empresas en cuanto a formación de recursos humanos.

Sin embargo, toda esta historización del proceso de privatización de la universidad pública resulta incompleta sin la aparición en escena de un actor central: nos estamos refiriendo a la corporación económica-política universitaria, que ha sido la adecuadora de los estatutos y reglamentaciones de las distintas universidades a la LES y una de las principales beneficiarias de las políticas neoliberales. Esta corporación constituye una trama clientelística organizada alrededor de los partidos neoliberales (UCR, PS, PJ, etc.) y sus brazos estudiantiles, y articula a los distintos claustros que componen la universidad. La lógica es corporativa porque supone la utilización de recursos públicos en pro de la perpetuación en la función pública y la generación de negocios con relativa independencia del gobierno nacional de turno, en función de su propia reproducción burocrática. Todo esto, sin embargo, no significa que la corporación constituya un bloque homogéneo, sin fisuras, sino que, por el contrario, se encuentra compuesta por sectores con intereses divergentes e incluso opuestos, incrementándose la conflictividad en su interior en función de las distintas coyunturas.[6]

[6] Dada la naturaleza esencialmente económica del vínculo entre los distintos componentes de la corporación, y los mezquinos intereses que mueven a sus miembros, es frecuente ver cómo se despliegan intrigas palaciegas por un cargo institucional, llegando a desatarse verdaderas batallas en tiempos de elección de decanos y rector (la "alta rosca").

Un elemento altamente funcional a la reproducción y dominación de la corporación universitaria ha sido la transformación al interior del campo docente: al igual que otras fracciones de la clase trabajadora, se ha producido un proceso de segmentación, heterogeneización y fragmentación.[7] Se ubica en la cima de la pirámide una minoría privilegiada de titulares de cátedra -máximo cargo en el escalafón docente- que, gracias a los distintos mecanismos de recategorización docente existentes en los 90 -a los que accedieron por vinculaciones políticas-, se ha constituido como una elite que monopoliza los cargos más altos. Luego se ubica una segunda línea de docentes que aspiran a dar el salto a la cima de la pirámide, encontrándose finalmente la gran mayoría de los trabajadores docentes, casi todos ellos designados a dedo y sin concurso, que perciben magros salarios, cuando no lo hacen de manera gratuita (o para decirlo con un eufemismo solemne: "ad honorem").

Esta situación de inestabilidad laboral en la que se encuentra la mayoría de los docentes constituye el terreno desde el cual se despliega la relación clientelar: dado que el cargo no se ha obtenido por concurso -lo que presupondría estabilidad en el mismo- la permanencia depende de la voluntad del titular de cátedra, que se reserva una herramienta disciplinaria para emplea contra los elementos potencialmente díscolos. Por su parte, una relación armoniosa con el titular de cátedra es la mejor puerta de acceso a los posgrados pagos, que otorgan valiosos puntos para la carrera docente y que, casualmente, ellos mismos dictan. Una vez que el (o la) *delfín* del titular haya atravesado ese proceso "formativo" se abrirá un concurso docente -previa negociación con la gestión, encargada formalmente de hacerlo-, concurso que ya tiene un ganador (o ganadora) establecido de antemano.

---

[7] Concepto general que extraemos de las investigaciones del sociólogo brasileño Ricardo Antunes.

Este círculo vicioso de negociados con recursos públicos se completa con el accionar de la burocracia estudiantil, verdadero semillero de neoliberales, que han copado cátedras, espacios institucionales y hasta gremiales. Han vaciado las herramientas de defensa de los derechos estudiantiles, reduciéndolas a meros apéndices de la gestión, ubicándolas como un kiosco desde el cual ofrecer trámites y servicios a los estudiantes, interpelándolos como clientela.

Organizándonos desde abajo

A pesar de atravesar una etapa caracterizada por la despolitización, el individualismo, el escepticismo hacia las salidas colectivas, e incluso la resignación ante este "orden" que se presenta como "el único posible", estamos convencidos de la necesidad, y fundamentalmente de la posibilidad, de reconstruir un movimiento estudiantil a partir de una construcción desde las bases que tenga como protagonistas a sujetos críticos y transformadores. Implica una monumental batalla contrahegemónica, en el sentido de que estas concepciones individualistas que atraviesan a toda la sociedad son reforzadas en la universidad por la misma composición del estudiantado, proveniente en su mayoría de la clase media (incluyendo todas sus heterogeneidades) y portador de una concepción de la educación como trampolín de ascenso social (el conocido "m'ijo el doctor").[8]

Un concepto central que guía nuestra práctica es el de "autoorganización estudiantil", esto es, la capacidad que tenemos los estudiantes para organizarnos y encontrar soluciones colectivas a nuestras problemáticas. Un concep-

[8] Concepciones verdaderamente anacrónicas, ya que remiten a la universidad previa al golpe de Estado de 1976, vinculada orgánicamente a un aparato productivo, si bien sometido a los vaivenes propios de una economía del tipo dependiente-periférica, que contaba con altos niveles de industrialización y garantizaba a la mayor parte de su población de cierto bienestar material. Esto no significa que la educación universitaria en la actualidad no genere posibilidades de ascenso social, pero lo hace sólo para una ínfima minoría.

to, es fundamental decirlo, que no es invención de algún intelectual de moda, sino la "traducción" del concepto de autonomía, vinculado al convencimiento que tenemos con respecto a la capacidad de los distintos sectores de la clase trabajadora para darnos nuestras propias herramientas de lucha de acuerdo a cada momento histórico.

Así, de manera análoga a como se produce en otros territorios, el proceso de auto-organización puede originarse a partir de reivindicaciones puntuales, como pueden ser las condiciones de cursado, cuestiones presupuestarias como la insuficiente cantidad (cuando no su total ausencia) de becas para materiales de estudio, transporte, alimentos, etc., entre tantas otras. De esta manera, la tarea pasa por el establecimiento de instancias democráticas que promuevan la participación y la discusión, que vayan construyendo consenso, extendiéndose cuantitativamente y profundizando discusiones. Encontrando modalidades de lucha y ubicando las distintas mediaciones con "lo político"; en pocas palabras: construyendo poder popular.

Esta concepción de construcción de poder popular, es decir, el poder como una relación social, y no como un objeto alojado en determinados espacios -que hay que ocupar- y detentado por otros -a los que hay que desalojar- plantea una diferencia con las organizaciones de la izquierda tradicional.[9]

De esta manera, creemos que la tarea estratégica hoy pasa por la construcción de base, y que la participación en dichos espacios debe ser pensada en relación a su aporte o no a dicha construcción, en función de la evaluación de toda una serie de factores. Aquí ya nos topamos con un lugar incómodo: los espacios institucionales, lo deseemos o

---

[9] Es fundamental destacar que consideramos a las organizaciones partidarias de izquierda parte de la resistencia, tratando de no caer en una confusión con respecto a la identificación de los verdaderos enemigos. La misma expresión "organizaciones partidarias de izquierda" no significa que no reconozcamos los matices, a veces importantes, que se establecen entre ellas, sólo trataremos de sistematizar las principales críticas hacia sus líneas de intervención.

no, existen, y de hecho allí se toman decisiones que afectan nuestra cotidianidad en la universidad. Se hace necesario de arranque descartar dos planteos simplistas -aunque honestos, en algunos casos- y aparentemente opuestos:[10] por un lado la visión que plantea una "huida" de la institución desde una posición pretendidamente purista e inmaculada frente a cualquier tipo de poder -considerado corruptor per se-; por otro lado, la reducción de la política emancipatoria a una mera sustitución de burócratas traidores por representantes *verdaderamente* democráticos. Se nos plantea así el gran interrogante de cómo jugar en una cancha embarrada para nosotros, regida por lógicas que más que estimular la auto-organización popular contribuyen a su desmovilización, y, teniendo en cuenta esto, tomarla como potencial amplificadora de una construcción que se da necesariamente fuera de ella, en otro(s) terreno(s).

En esta dinámica, las herramientas gremiales de los estudiantes, los centros y federaciones (otra manifestación de "lo institucional") también juegan. Si, como veíamos más arriba, han sido y siguen siendo organismos vaciados de participación estudiantil y regidos con una lógica punteril digna del conurbano bonaerense, su recuperación por parte de la resistencia puede contribuir al proceso de construcción de poder popular que buscamos apuntalar. Como toda trinchera, no es lo mismo que esté en manos del enemigo, a que no lo esté. Como toda trinchera, ganarla no implica haber ganado la guerra, pero es un paso adelante.

Esta recuperación de las herramientas gremiales debe traer aparejado un esfuerzo permanente por refundarlas sobre nuevas bases, promoviendo mecanismos que estimulen la organización estudiantil, ya sean asambleas generales, cuerpos de delegados, comisiones por carrera, etc. Instancias que sirvan como caja de resonancia de las pro-

---

[10] Decimos "aparentemente" opuestos ya que ambas posiciones parten de una concepción reificada del poder: el poder como objeto-en-un-lugar que es objeto demoníaco en un caso y objeto de deseo en otro.

blemáticas hasta entonces vividas en el ámbito privado, y que apunten a su resolución colectiva. Que sean parte (y no el único agente) de un proceso de lucha que combine el despliegue y la materialización de una institucionalidad alternativa a la hegemónica, anticipatoria de nuevos valores y relaciones sociales ("lucha prefigurativa") con una serie de conquistas ("eficacia táctica") que sean el cimiento de un nuevo proceso de movilización.

Nuevamente, estas premisas pueden resultar muchas veces inconcebibles para las organizaciones partidarias de izquierda, adeptas (casi adictas) a los cánones clásicos, elevados -más bien reducidos- a la categoría de dogma. Esto es, la ubicación de la organización como una conciencia externa (*la* conciencia política) a su base social (la clase en general, el estudiantado en particular), concebida ésta como un objeto a convencer, "traccionar" o representar… y que ubicará a su vanguardia, entre las posibles, a partir de la posesión por ésta del programa correcto. Así el partido privilegia sistemáticamente los objetivos propios, ya sean estos la acumulación en la organización, la referencia en "el frente de masas" o su posición en la institución.[11] Esto, en situación de movilización y participación estudiantil, ya es obturante, ya que impide la consolidación del movimiento y de sus militantes, lo somete a una insoportable disputa entre distintas "vanguardias autoproclamadas" y "corralitos de línea", lo manipula y cosifica como si fuera una masa a movilizar y no una conjunción de subjetividades con potencialidades individuales y colectivas transformadoras y lo convierte sólo en el "coto de caza" para disputar futuros militantes. Pero aún se hace más patético cuando en momentos de quietud, sólo se interpela al "movimiento estudiantil" desde su condición de electorado o clientela, ofreciéndole el mejor "combo" para que compre; naturalizando la ausencia de participación, se la profundiza.

---

[11] Objetivos que, por cierto, no son mutuamente excluyentes y pueden de hecho complementarse mutuamente.

La disputa ideológica, o conocimiento para qué y para quiénes

La lucha por la reconstrucción en el estudiantado de una subjetividad vinculada a los intereses de los trabajadores está íntimamente ligada a la disputa por el sentido de la formación, esto es, por quiénes y para quiénes es producido el conocimiento.

La formación actual en la universidad se encuentra cada vez más ligada a los intereses del mercado, produciéndose esto en mayor o menor medida, en todas las carreras y en todas las facultades. Como decíamos más arriba, el conocimiento producido en ella se vuelve una mercancía, modificándose en función de los que estén dispuestos a pagar por él. Pero el conocimiento no sólo se mercantiliza, sino que también se fragmenta e hiperespecializa al considerarse cada área de nuestras carreras como un fin en sí mismo, desvinculándola de los procesos históricos y sociales subyacentes; se tecnifica, al reducirse la construcción y aplicación de conocimiento a la reproducción mecánica de fórmulas, supuestamente neutrales y base de un conocimiento "objetivo"; se superficializa, degradando la formación de la carrera de grado, y volviendo casi imprescindible recurrir a los posgrados pagos, ya que ahí se obtienen las herramientas acreditables para una inserción jerarquizada en el mercado laboral. La cuasi obligatoriedad de los posgrados, en definitiva, profundiza la elitización de la universidad, produciendo una escasa minoría con altas remuneraciones y una gran mayoría de fuerza de trabajo altamente calificada que, con suerte, se irá insertando en los empleos precarios abundantes en el "país en serio".

Esta disputa ideológica por la identificación del estudiante en tanto trabajador implica una verdadera declaración de guerra al orden académico y a su lógica conservadora y autorreferencial. Una lucha que contiene dos momentos, vinculados dialécticamente entre sí, dando batallas tanto

"adentro" como "afuera" de ella. Así, buscamos al mismo tiempo profundizar los debates en la cursada entre nuestros compañeros, y generar espacios de producción colectiva de conocimiento, que incorporen contenidos ausentes de la currícula (ausentes por motivos políticos, claro está) o resignifiquen algunos que la academia incorpora, pero desvirtuándolos. Espacios que incluso cuestionan el modo naturalizado de producción-transmisión del conocimiento, en el cual el profesor entrega la verdad a un auditorio pasivo, y buscan desarrollar formas más participativas y democráticas.

Así, generamos actividades como charlas, cátedras libres, experiencias de práctica y vinculación con movimientos sociales y organizaciones populares, etc. Estas últimas instancias adquieren una gran importancia, al socavar la lógica con la que se piensa habitualmente la extensión universitaria. Incluso, poniendo en jaque la pretensión de la academia de ser la única detentadora de conocimiento válido, y estableciendo un diálogo entre los saberes construidos en la universidad y los movimientos sociales a partir de su práctica. Diálogo que apunta a una síntesis de los mismos, construyendo un conocimiento para la emancipación. Rechazando todo tipo de pluralismo multicultural *light* de corte relativista.

Se ponen en contradicción dos concepciones de la formación radicalmente antagónicas, basadas en visiones opuestas de la universidad y de la sociedad: una que apuesta a reducir a la universidad prácticamente a un departamento de formación de recursos humanos de las grandes empresas y subsidiada por la clase trabajadora, otra que pugna por convertirla en una usina de conocimiento crítico y transformador, que forme profesionales y trabajadores al servicio de las necesidades populares. Dos concepciones separadas por una brecha tan abismal y guiadas por lógicas diametralmente opuestas, como son las que mueven, por ejemplo, a Techint y a Zanón, a Monsanto y al MoCaSe.

Conclusión: universidad popular y autonomía de los trabajadores y el pueblo

Estas últimas reflexiones nos remiten a la discusión sobre el carácter público de la universidad. En un contexto en el cual a miles de jóvenes provenientes de las clases trabajadoras les resulta imposible acceder y permanecer en la educación superior, y en el cual la universidad cada vez más se encuentra subordinada a intereses minoritarios, la identificación de la universidad como pública a partir de su carácter estatal resulta ciertamente insuficiente.

Esto no significa abandonar la universidad para construir algún tipo de institucionalidad para-estatal (una iniciativa válida, por cierto), sino su defensa con el objetivo de su transformación. Así, recuperamos la bandera histórica de la autonomía universitaria,[12] autonomía entendida como un freno al avance del capital y del Estado sobre la educación superior, planteando la necesidad de equiparar "lo público" y "lo popular", y potenciando la construcción de espacios no mediados en cuanto a lo esencial por relaciones mercantiles.

Esta autonomía de la universidad, de carácter táctico, se complementa con nuestro proyecto estratégico de universidad, que subordine la formación a los intereses del campo popular. Un proyecto que tiene como horizonte la universidad *de* los trabajadores y el pueblo, y no *al servicio de* los trabajadores y el pueblo. Diferenciación que lejos está de ser meramente semántica, y que implica pensar a la universidad como una parte orgánica de una institucionalidad al

[12] El concepto de "autonomía universitaria" en la Reforma de 1918 tenía como objetivo restringir el control de la educación superior por parte de los sectores oligárquicos y eclesiales, apuntando tanto a la búsqueda de formas más democráticas de gobierno de la universidad (materializadas en el co-gobierno igualitario docente-estudiantil) como en la implementación de contenidos educativos de carácter progresivo.

comando de las clases trabajadoras y no una institución externa a ella.[13]

Desgraciadamente, éstas son discusiones que corresponderá dar con mayor profundidad en una próxima etapa histórica por venir. Las necesidades de las clases populares pasan hoy por la construcción de nuevas síntesis políticas que apunten a la superación de su fragmentación, a la unidad basada en la construcción de base, en la formación de todos los militantes, en la lucha de masas. En la construcción de herramientas que se desarrollen articulando reivindicaciones particulares con lucha política y disputa simbólica, evitando caer tanto en la dispersión sectorial como en el consignismo denunciante. Alentando así la construcción de una contrahegemonía popular, que apunte a la autonomización de las clases trabajadoras de la clase dominante, esto es, incrementando su poder social, constituyéndose como un sujeto protagonista de la historia. Ensayando formas organizativas que conjuguen prácticas prefigurativas -esto es, el rechazo de la reproducción de relaciones de dominación y la búsqueda por materializar aquí y ahora los nuevos valores, por convertirnos en hombres y mujeres nuevos- con una estrategia de poder de largo plazo, que conciba la toma del mismo como un paso más -importante por cierto, pero uno más- en el proceso de construcción de poder popular.

Desde la universidad luchamos día a día por la realización de este enorme sueño colectivo, por reconocernos como parte de un sujeto polifacético que tiene sus ojos, brazos, piernas, mente y corazón puestos en la construcción de una sociedad de mujeres y hombres libres.

---

[13] Al respecto, resulta sumamente interesante el discurso del Che en Santiago de Cuba en octubre de 1959, en el cual polemiza con cierta visión legitimante de la escisión entre universidad e "institucionalidad revolucionaria". En palabras del Che, la universidad se constituiría en un "castillo de marfil" alejado de las realizaciones prácticas de la Revolución.

Índice

Presentación 5

Introducción
Miguel Mazzeo y Fernando Stratta 7

Poder popular y socialismo desde abajo
Omar Acha 17

Poder popular, Estado y revolución
Guillermo M. Caviasca 37

El poder popular
Rubén Dri 63

Gramsci en la América Latina actual: hegemonía, contrahegemonía y poder popular
Daniel Campione 85

Más acá del Estado, en el Estado y contra el Estado. Apuntes para la definición del poder popular
Esteban Rodríguez 101

Actualidad de la revolución y poder popular
Aldo Casas 129

La izquierda autónoma en el laberinto: apuntes sobre el poder popular en Argentina
Mariano Pacheco y Esteban Rodríguez 145

Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción del poder popular
Hernán Ouviña 163

Elogio de la imprudencia. Sujeto, identidad y poder popular
Federico Polleri 193

¿Universidad +iva o universidad masiva? Construcción de poder popular en la universidad
Estudiantes organizados en el FPDS 207

Se terminó de imprimir en julio de 2007 en Pavón 1625
(C.P. 1870), Avellaneda, pcia. de Buenos Aires, Argentina.